

Den
Christelige Dogmatik.

Fremstillet

af

Dr. K. Krogh-Couning.

I.

Fundamentallære.



Christiania.

Forlagt af P. T. Mallings Boghandel

(G. Kr. Johs. Barmann).

1885.

1872

Christliche Botschaft

1872

in der Stadt Leipzig

Verlag von C. F. W. Neumann

Leipzig

1872

Verlag von C. F. W. Neumann

Det Mallingste Bogtrykkeri.

Indhold.

	Side
Opgaven	1
Cap. I. Religion	5
Cap. II. Aabenbaring	100
Cap. III. Tro	154
Troens Bæsen	154
Troesstadier	209
Troeslære eller Dogmatik	237

Fundamentallære.

§ 1.

Opgaven.

Den dogmatiske Fundamentallæres Opgave er at bestemme det dogmatiske Systems Basis. Sin Basis har Systemet i Religionens Begreb. Fundamental læren søger paa den ene Side at eftervise, at dette Begreb er potentielt tilstede i den almenmenneskelige Bevidsthed. Denne Bevidsthed ejer visse forestillinger om Begrebets konstituerende Momenter. Men paa den anden Side vil fundamentallæren tillige vise, at den umiddelbare Bevidsthed saa langt fra formaar at lade dette Begreb komme til sin Ret, at den arbejder sig ind i modsatte Ensidigheder, der tilsidst maa fornægte det Religiøses Begreb. Endelig skal det søges paavist, at Christendommen efter sit Væsen er den eneste form af det Religiøse, hvori dets Begreb kommer til den Gyldighed, hvortil Begrebet allerede indenfor den umiddelbare Bevidsthed uvilkaarligt og alment tenderer.

Paa Religionens Begreb som Christendom bygger derfor Dogmatiken sit System.

Sin Opgave søger fundamentallæren at løse ved en tredobbelt Betragtning, idet den først søger at bestemme Religionens Væsen, dernæst dens objektive Betingelse, den guddommelige Aabenbaring, endelig dens subjektive Betingelse, Troen. Den gaar herved empirisk ud fra disse Begrebers factiske Tilstedeværelse i den almene menneskelige Bevidsthed.

Den religiøse Tro betragte vi i dens Væsen, dens Stadier og dens erkjendelsesmæssige Selvudfoldelse i Troeslære eller Dogmatik.

Den dogmatiske fundamentallære er altsaa væsentlig Religionslære. Men dette er ikke at forstaa paa den Maaade, at Dogmatiken kun forholder sig til den almenmenneskelige Begreb om det Religiøse. Dette er ikke nok; thi den almenmenneskelige Bevidsthed er ude af Stand ikke alene til at realisere Begrebet, men ogsaa til in abstracto at gennemføre det saaledes, at det finder den alsidige Udfoldelse, for hvilken det umiddelbart viser sig at være anlagt. Fundamentet kan tilsidst kun søges der, hvor Begrebet kommer til den fulde Gyldighed, som det efter sit Indhold er anlagt for, altsaa i Christendommen. Men det er tillige af Vigtighed at se Forbindelsen mellem det Religiøses Realisation i Christendommen og dets Anlæg i den umiddelbare Bevidsthed.

Med andre Ord: Naar Dogmatiken lægger Begrebet om Religion som christelig Religion til Grund for sine Undersøgelser, da fundamenterer den sig i et Begreb, som i Virkeligheden er den almenmenneskelige religiøse Bevidstheds umiddelbare Postulat. Kun paa denne Maade bliver det muligt at anvise Christendommen dens rette Plads i Tilværelsen. Dens fordring om almen Gyltighed maa stilles i forhold til den almene Trang.

Derfor skal det paavises, at der er en almen Trang til det Gudsforhold, vi betegne med Religionens Navn, og en almen Bevidsthed om, at dette forhold fra Guds Side er betinget ved Aabenbaring, fra Menneskets Side ved Tro.

Men er forholdet mellem christelig og ikkechristelig Religion dette, at den første forholder sig til den sidste som Tilfredsstillelse til Trang, da følger heraf Christendommens Selvstændighed. Den kan sees som forberedt ved den umiddelbare Religiositet, baade den mythiske og den reflecterede. Saaledes betegner allerede Clemens Alexandrinus navnlig Grækernes Philosophi som en Opdragerinde til Christum og sammenstiller den i denne Henseende med Jødernes Lov: *Ἐπαιδαγωγῶν γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστὸν*. Men Christendommen kan ikke sees som den umiddelbare Religiositets fuldendelse eller Udviklingsproduct. Var Christendommen

Productet af en umiddelbar continuerlig religiøs Proces, da maatte det historisk kunne paavises, at de religiøse Begreber have bevæget sig fremad i stigende Renhed fra de laveste og mindst værdige former, indtil de fandt sin naturlige Fuldbendelse i Christendommen. Men dette lader sig ikke bevise. Den nyere religionshistoriske forskning viser os noget andet. For kun at nævne et enkelt, men et saare betegnende Exempel: Den bekjendte Orientalist, Sprog- og Religionsforsker Max Müller i Oxford, har i sin „Indledning til den sammenlignende Religionsvidenskab“ godtgjort, at de ældste Navne paa Gud, som Videnskaben kan paavise, vidne om saa aandedige og ophøjede religiøse forestillinger, at de staa højt over alt, hvad vi i den Henseende finde hos bekjendte saakaldte „Naturfolk“. Efterhaanden har Reflektionen opløst de religiøse forestillinger, og den ender med at fornegte dem. Dette stemmer ogsaa med den hellige Skrifs Lære om Hedenskabet. Den betragter det ikke som det sande, men endnu kun begyndende Gudsforhold, men som et fald ud af det sande Gudsforhold¹⁾.

1) At nulevende, meget lavtstaaende „Naturfolks“ religiøse forestillinger, som man i den nyeste Tid har givet fællesbetegnelsen „Animisme“, skulde være Udtryk for den ældste Religiositet, er en philosophisk, paa Evolutionismens Princip hvilende Hypothese. Men selv om det lod sig bevise, at disse forestillinger virkelig vare ældre end „Culturreligionernes“, saa vilde deraf ikke følge, at de vare de ældste.

Capitel I.

Religion.

§ 2.

Al religiøs Bevidsthed bestemmer sig selv som Bevidsthed om Samfund med Gud. Ved Religion forstaa vi altsaa Samfund med Gud, hvad enten dette Samfund er Gjenstand for en umiddelbart følt, men utilfredsstillet Trang eller for lykkelig Besiddelse. Det Begreb om Religion, vi saaledes kunne optage fra den umiddelbare, almene religiøse Bevidsthed, faar sin Stadfæstelse og paa samme Tid sin Fylde i den hellige Skrift. Thi vistnok har den hellige Skrift ingen ligefrem Definition af Religionens Begreb. Det er ikke Religionen som Begreb, men som concret Virkelighed, Skriften lærer os at kjende. Men denne Virkelighed er Menneskets personlige Livssamfund med Gud.

Den almene, umiddelbare religiøse Bevidsthed stræber at fatte forholdet mellem Gud og Mennesket som et personligt Livssamfund. Men den formaar ikke at realisere dette formaal. Under Reflexionens Arbejde

med Gjenstanden opløses Forholdet monistisk i en forfjelsløs Enhed af Gud og Verden eller dualistisk i en uforligelig Modsigelse. Derfor: Naar vi med Samfund med Gud forstaa, noget mere end det umiddelbare Gudsforhold, ifølge hvilket al Skabningen, alt og alle, „er, lever og røres i Gud“, da kunne Umiddelbarhedens saakaldte Religioner kun i uegentlig Betydning faa Religionens Navn.

Trods sin naturlige Ufmagt til at realisere Religionens Idé kan den umiddelbare Bevidsthed ikke aflade at arbejde med sit Gudsforhold. Denne religiøse Stræbens Almindelighed, der allerede var erkjendt indenfor det gamle Hedenskab, er et Bevis for Menneskets Anlæg for et personligt Gudsforhold eller for Religion. Religion som Livssamfund med Gud er den almene menneskelige Bevidstheds nødvendige Postulat.

Først Christendommen viser os Virkeliggjørelsen af dette almene Postulat. Den lærer os at kjende Religionen som et oprindeligt Livssamfund mellem Gud og Mennesket, der er tabt ved Synden, men gjenoprettet ved Christum. Den er selv det ved Christum gjenoprettede Livssamfund mellem Gud og Mennesket.

Christendommen er det eneste personlige Eksistensforhold til Gud, som fuldt ud tilfredsstillende det Behov, der giver sig tilkjende paa forskjellige Maader i de mange former af umiddelbar Religiositet.

At paavise i det Enkelte, hvorledes Christendommen tilfredsstiller Slægtens almene religiøse Behov og saaledes realiserer Religionens Idé, dette er den hele Dogmatiks Opgave. Her kan endnu kun i Umindelighed fremhæves, at den som Gud menneskets og forsoningens Religion fremstiller den metaphysiske og ethiske forening af de Momenter i Tilværelsen, som den umiddelbare religiøse Bevidsthed ikke kan undgaa at arbejde med, men som den ikke magter at fatte i Samfundsenhed. Christendommen anerkjender saaledes et metaphysisk Modsetningsforhold i Tilværelsen, en Tøhed af Gud og Verden. Men den ser dem ikke med Dualismen i et oprindeligt og uforsonligt Modsigelsesforhold, der gjør en Samfundsenhed umulig. Den anerkjender paa den anden Side ogsaa et metaphysisk Enhedsforhold mellem Gud og Verden, men fatter ikke dette med Monismen som et Identitetsforhold, der ophæver Modsetningen. Den stridende Modsetning mellem Gud og Verden, Modsigelsen, finder den ikke metaphysisk som et oprindeligt og væsentligt forhold, men ethisk i Synden, der ophæver det personlige Livssamfund mellem Gud og Mennesket, men viser os den tillige som overvunden ved Christum, den Midler, som i sin gudmenneskelige Person og Gjerning repræsenterer og realiserer Samfundet mellem Gud og Mennesket, og i videre forstand, gennem Mennesket, mellem Gud og Verden. Ved Troen paa

den i Christo skeede Forsoning realiserer Livssamfundet med Gud sig som et Kjærlighedsfund. Kjærligheden viser sig som det fuldkomne Baand, hvorved det sande personlige Gjenfærdighedsforhold mellem den hellige Gud og det syndige Menneske restitueres.

Men Christendommen som historisk Virkelighed svarer endnu ikke fuldkommen til sin Idé. Under sit historiske Løbsløb har den kristelige Bevidsthed stadig et Arbejde at udføre for dialectisk at forene de Modsætninger, som ligge i Religionens Idé. Distinkt ere Monismens og Dualismens modsatte Ensidigheder i Christendommen principielt ophævede. Men fuldkommen overvundne ere de ikke i den kristelige Bevidsthed under Udviklingen. Det viser sig, at denne Bevidsthed endnu til en vis Grad oscillerer mellem Modsætningerne og er tilbøjelig til at helde for meget snart til den ene, snart til den anden Side, snart i en objectivistisk Retning, der peger tilbage til Monismen med dens Misfjendelse af det Subjective, snart i en subjectivistisk Retning, der har sin Rod i den Dualisme, som ikke lader det Objective komme til sin Ret. Dette er Oprindelsen til Christensamfundets og Kirkelivets store Grundspaltninger, der give sig Udtryk i de forskellige Hovedconfessioner, af hvilke den ene opfatter Christendommen ensidig objectivistisk, den anden ensidig subjec-

tivistisk, medens den tredje søger at fatte og fremstille den i Sandhedens Midte.

1.

Derjom Udtrykket *religio* kommer af *relegere*¹⁾, saa bestemmes Religion efter gammel romersk Betragtning som Menneskets pligtmæssige og samvittighedsfulde Forhold til Gud. — For det practiske Romerfolk var Religionen langt mere *Cultus* end *Være*. Fromheden har allerede i det hedenske Rom en nomistisk Character. From er den, som nøje iagttager alle enkelte religiøse Pligter. Denne Pligtreligion har uddannet et vel disciplineret, verdensherkende Erobringsfolk. Men den tilfredsstillende hverken Tanke eller Gemyt. Derfor blev det hedenske Romerfolk aldrig i verdenshistorisk Betydning noget Videnskabens eller Kunstens Folk. Den lutheriske Scholastik (fra Quenstedt af) bestemmer gjerne Religionen som den „Art eller Maade, hvorpaa Gud erkjendes og æres“. (*Modus s. ratio Deum cognoscendi et venerandi*). Indenfor den nyere Philosophi er Religionen snart bleven betegnet som en *Villie*; saaledes hos Kant, for hvem Religionen er den rette Villie i Overensstemmelse med Erkjendelsen af vore Pligter som guddommelige Bud (*Moralisme*);

¹⁾ Qui omnia, quæ ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo (Cicero). Andre afleder Udtrykket af et Stamord *ligere* eller af *relinquere*: Quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est (Masurius Sabinus); eller af *religare*: Vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen cepit. (Lactanz).

snart som en Viden (Intellectualisme); saaledes hos Hegel, hvis højeste Gudsforhold er dette, at Gud tænker og ved sig selv i og ved vor Aand, idet vi ere umiddelbart Et med Gud. Endelig er Religionen af Schleiermacher bleven betegnet som Følelse (Æstheticisme). I sin tidligere Form er den schleiermacherste Religion „Sans og Smag for det Uendelige“; den, hvis Lyst og Glæde er at se alt i Forhold til og i Lyset af det Evige og Uendelige, er religiøs. Senere betegnes Religionen af Schleiermacher som „Følelsen af absolut Afhængighed“. Ogsaa for Mysticismen er Religionen væsentlig Følelsessag.

Den nyere kirkelige Theologi ser i disse Forsøg paa en Bestemmelse af Religionens Begreb vistnok mer eller mindre heldigt betegnede Momenter af Begrebet, der som saadanne have sit Værd. Men en fuldig, alsidig Begrebsbestemmelse er ingen af dem. En saadan faa vi først gennem et klart erkjendt Udgangspunkt for Begrebsbestemmelsen, som hine tidligere positive Betegnelser af Begrebet for meget lade os savne. At betegne Religionens Væsen maa først og fremst blive en Function af den religiøse Bevidsthed selv. Det maa indsees, hvorledes den religiøse Bevidsthed factist bestemmer sig selv. Den almene, umiddelbare religiøse Bevidsthed udtaler sig gennem Folkenes Myther og Traditioner, deres Cultus, Digtning og Reflexion. Se vi hen til den Forstaaelse af det Religiøse, som saaledes empirisk kan hentes ud af den religiøse Bevidsthed selv, komme vi til den Indsigt, at den alment betegner sig selv som en

Væren, et personligt og derfor alsidigt menneskeligt Eksistensforhold mellem Gud og Mennesket, hvori følgerlig alle Evner, hele vort menneskelige Liv har sin Del og sin Opgave. Dette er den mer eller mindre tydeligt fremtrædende Tendens i hele den umiddelbare religiøse Bevidstheds Arbejde for at betegne sit eget Væsen. Ogsaa for Schleiermacher var det væsentligt at gjøre opmærksom paa, at Religionen og specielt Christendommen er en virkelig, levende, personlig Tilværelse, et Liv med sit eget i Livet selv begrundede, eksistentielle og uantastelige Princip. Deri har den schleiermacherste Bestemmelse af Begrebet sit dybt Betydningsfulde. Men i en dobbelt Henseende viser det sig, at den ikke falder sammen med den almene religiøse Bevidstheds Opfatning af Religionens Væsen. Schleiermacher har i to Henseender ladet det mangle paa Gjennemførelse af Begrebet om Religion som fuldt personligt menneskeligt Liv. Han blev for det første staaende ved den ensidige Betegnelse af det religiøse Liv som en Tilværelse i Følelse. Men skal Religionen erkjendes som fuldt personligt Eksistensforhold, da kan den ligesaa lidt ensidigen bestaa i at føle noget som i at vide eller ville noget i Forhold til Gud. Den maa bestaa i at være, med alt, hvad i os er, i Forhold til ham, i Samfund med ham. Naar Schleiermacher dernæst betegner den religiøse Følelse som Bevidsthed om absolut Afhængighed, da er heller ikke dette forenligt med Begrebet om Religion som personligt Eksistensforhold. Thi vistnok maa al Tænkning erkjende Afhængigheden som et væsentligt Moment i vor Til-

værelse, men ogsaa kun som Moment. Thi det er ganske væsentligt for vor Eksistens som Personlighed, at vi netop ikke ere „absolut“ afhængige, men have en relativ Selvstændighed, et Forhold, som vi ogsaa senere ville faa Anledning til nærmere at betragte, og som nødvendig maa faa sin Betydning ved Opfatningen af det Religiøse, om det fuldeligen skal erkjendes som personlig, menneskelig Eksistens. Dertil kommer, at Afhængighedsbevidstheden allerede i og for sig, uden Hensyn til dens formentlige Absoluthed, ikke uden videre er at betegne som Fromhed eller Religiøsitet. Der gives endog en sterkt Afhængighedsbevidsthed i Forhold til Gud uden Fromhed. Jac. 2, 19.

Hvad der i den umiddelbare Religiøsitet viser sig som mer eller mindre klar Tendens optræder i Christendommen som livsfyldig Virkelighed. Den vil fattes og kan kun fattes som personligt Livssamfund med Gud formedelt Jesum Christum: et personligt Eksistensforhold i fuldeste Betydning. Saaledes bestemmer Christendommen sig selv. 1 Joh. 1, 3; Joh. 1, 12; 14, 6; Hbr. 10, 19; 1 Petr. 3, 18; 2 Petr. 1, 4 (*θείας κοινωνίας φύσεως*); Ro. 5, 2; Eph. 2, 18; 3, 12; Gal. 4, 4—6. Christendommen betegner sig selv som et Forhold til Gud i Tro. Men Troen er just en Virksomhed af vort samlede, udelte Jeg. Den nærmere kristelige Bestemmelse af dette Forhold til Gud er, at Troesforholdet maa affætte et personligt Kjærligheds-Samfund mellem Gud og Mennesket. Men ogsaa om Kjærligheden gjælder det, at den som udgaaende fra det Centrale i os, fra Hjertet, כח,

καρδια, er en Function af vort samlede Jeg. Christendommen betegner det ogsaa som Guds ethisk-religiøse Grundfordring til os, at vi skulle elske ham af vort ganste Hjerter, vor ganste Sjæl, vort ganste Sind og af al vor Styrke : at vi skulle sætte hele vort personlige Liv ind i det Religiøse. Efr. Mt. 22, 37 ff; Mr. 12, 28—31; 1 Joh. 4, 8. — Overhoved er den Omstændighed, at den hellige Skrift betegner Religionen som en Hjertesag afgjørende for den Erkjendelse, at den vil have Religionen opfattet som et helt personligt Eksistensforhold. Thi Hjertet er skriftmæssigen Udtrykket for det centrale Punkt i vort samlede, personlige Væsen. Efr. Ro. 10, 10: Med Hjertet tror man til Retfærdighed. Ordspr. 4, 23: Bevar dit Hjerter fremfor alt det, der forvares; thi fra det udgaar Livet. Se ogsaa om dette Udtryk Steder som Lc. 12, 34; 16, 15; 1, 66; 2, 19. 51; Mr. 7, 21 f; Lc. 2, 35; 6, 45; 24, 38; Mr. 7, 6; Mt. 13, 15; Lc. 24, 32; Lc. 24, 25.

Religionen er begrundet i Menneskets Væsen. Den er i en eller anden Form integrerende Del i det almene Menneskeliv. At en vis religiøs Stræben er en almen Kjendsgjerning i vor Slægt, har allerede Cicero erkjendt: *In hominibus nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quæ non, etiamsi ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat.*

Vi forefinde de religiøse Begreber som en given og almen Kjendsgjerning i vor Slægt og kunne optage dem empirist. Dette skulde Religionens Modstandere betænke. Nutidens Modstandere pleje gjerne at betegne sig selv

som dem, der fortrinsvis respectere Kjendsgjerningerne og Historien. Men naar de betegne de religiøse Begreber som hygelige, vilkaarlige Udslag af Menneftenes Phantasiliv, da er dette ikke at respectere Historien og Kjendsgjerningerne. Det er for det første ikke med Enkeltmand, vi have at gjøre paa dette Felt, men med Menneftigheden til alle Tider. Og der er i den hele Historie intet mindre Vilkaarligt end dette. Man tror at have opdaget en vis Lovmæssighed i Historien, svarende til Naturens Lovmæssighed. Vi holde denne Erkjendelse for en virkelig Binding, som den christelige Tænkning kan tilægne sig. Og den bør gjøre det. Ideen er et Udslag af Naturens storartede Arbejde for at opfatte Tilværelsen i dens Enhed. Den kosmiske Enhedsidé, som møder os med saa sterke Krav paa omtrent alle Felter af Naturens Videnskab, tør overhoved betegnes som den moderne Videnskabs største Tanke. Fra Ideen om den kosmiske Tilværelses Enhed gik den menneskelige Reflexion ud. Den rent umiddelbare, ureflecterede Bevidsthed anteciperer instinctivt Ideen om Væsenets Enhed af Aand og Natur. Dette er Reflexionens umiddelbare Udgangspunkt. De ældre joniske Philosophers Kosmologi kan med et Fællesudtryk betegnes som Hylozoismus 1: Aand og Natur tænkes i oprindelig og umiddelbar Enhed. Til Enhedstanken er efter den mellemliggende store Dialectik Menneftesaanden isærd med at vende tilbage, eller rettere: den er isærd med at optage den i en højere Potens, efter at det er indseet, at Begrebet om den kosmiske Enhed ikke afficeres, men tvertimod stadfæstes ved

Begrebet om den Forskjel, som Virkeligheden viser os. Det er ikke saa, at Aandens og Naturens Verden ere saa dualistisk heterogene Størrelser, at de skulde bestaa og udvikle sig i Kraft af Principer, som paa alle Punkter ere totalt forskellige. Aandens og Naturens Verden udgjøre en Enhed. Tilværelsens Princip er ét. Men Enhed er ikke Identitet. At Aand og Natur ere Et vil ikke sige, at de ere identiske. De udgjøre en organisk levende Enhed. Og en saadan Enhed indeslutter endog med Nødvendighed Begrebet om en Forskjel. Dette er ogsaa indseet af nyere Philosopher f. Ex. Lotze, Feghner. Uden Forskjel, uden relativ Modsatning intet organisk Liv. Naar vi derfor holde paa en dialectisk Modsatning mellem Aand og Natur, da er det først og fremst, fordi vi tro paa Enheden som en levende og ikke en livløs Enhed. Overføre vi Naturlilværelsens Principer paa Aandens og Historiens Verden uden Forskjel, da bortfalder alt, hvad der hedder Frihed, alt Ansvar for Livet. Dette har hele vor Bevidsthed imod sig. Alt falder da ind under den naturmæssige Nødvendighed. Dette vil man aldrig saa Menneſkeheden til at tro, lige-saa lidt som den nogenſinde har troet det. Den kjenner sin Frihed og kan aldrig tabe Bevidstheden om den. Men at denne Frihed i Aandens Verden ikke er i Modsigelse med Nødvendigheden i Naturens Verden, at den kun er dens dialectiske Modsatning, dette fremgaar deraf, at Friheden er relativ. Den har sin Begrænsning. Den har ogsaa sine Love, og det ikke blot den Frihedens fuldkomne Lov, som stiller os i Valg, men

og saa Love for sin Udvikling, der realisere sig med Nødvendighed i Analogi med Naturloven. Vi kunne ingenlunde disponere over vore aandelige Forestillinger og Begreber med ren Vilkaarlighed. Og saa de have fra en Side seet sin nødvendige Lovbundethed. Med dette Forhold for Os har man i den nyere Tid begyndt at oparbejde en ny Videnskab, „Psychophysik“ (Fechner).

Overføre vi dette med de fornødne Restrictioner, som ligge i Frihedens Væsen, paa vort Spørgsmaal om det Religiøse, da er der intet i Vejen for at sige, at Menneskeheden med Nødvendighed tænker religiøst. Ja, vi kunde ønske at stille det Spørgsmaal til den moderne empiriske Historieffrivnings Mænd, om de i hele Slægtens Levnetsløb kunne paavise en eneste Idé, der har holdt sig saaledes oppe i de skiftende Tider, oppe, naar alt andet falder, som Ideen om det Religiøse i en eller anden Form? Om de kunne paavise en historisk Idé, der har udholdt Angreb som de, for hvilke denne har været udsat fra Enkeltes Side? En Idé, der saaledes som denne med en uimodstaaelig Reactions Magt har gjenvundet sit Terrain, efter at den i Tider har været trængt tilbage? Kort: om de kunne paavise en Idé, der factisk har vist sig saa nødvendig for Menneskeheden under hele dens Levnetsløb som denne? — Vi respectere denne Forsknings Arbejde for at hævde det Naturliges og dermed tillige det Nødvendiges berettigede Plads i vor Livsanskuelse. Dette Arbejde er i sig selv baade godt og fornødent. Disse Begreber ere ingenlunde komne til sin Ret. Men det gaar her, som det alminde-

ligvis gaar, naar en stor, selvgyldig Ide griber den almene Bevidsthed med Magt: Dens umiddelbare eller nærmere Talsmænd hævede Ideen i Ensidighed, med Udelukkelse af andre berettigede Momenter. Først naar Bevidstheden har faaet Ideen paa en vis Afstand, og den første Gjæring har lagt sig, assat sit Skum og aflejret sit Bundfald, plejer det Væsentlige at komme til sin sande Ret. Og det Væsentlige i den moderne Enhedsides Anvendelse paa Historien turde vise sig at være, ikke Opdagelsen af en historisk Nødvendighed, der udelukker Friheden, men Erkjendelsen af en historisk Nødvendighed, der supplerer Friheden paa samme Maade, som ethvert Moment i det Organistes Begreb suppleres, men ikke fornægtes af sin dialectiske Modsatning. Tiden turde maaske nu være kommen for den historiske Erkjendelse, at Menneskeheden med Nødvendighed har ogsaa en religiøs Historie, paa samme Tid som vor ethisk-religiøse Bevidsthed forholder sig i Frihed og sølgelig tillige i Ansvar over for sine religiøse Begrebers Indhold, lige som den forholder sig i Frihed og Ansvar overfor Indholdet af alle sine Begreber.

Slægten har altsaa overalt og til alle Tider intet mere alment Phænomen end det religiøse. Dette er ikke blot erkjendt i Oldtiden. Det stadfæstes af den nyeste og mest uhildede religionshistoriske Forskning. „Paastanden om, at der skulde gives Folk eller Stammer uden Religion, beror paa upaalidelig Sagttagelse eller paa Begrebsforvexling. En Stamme eller et Folk, der ikke troede paa noget højere Væsen, har man intetsteds fundet, og Kej-

fende, som have opstillet denne Aaastand, ere senere blevene gjendrevne af Kjendsgjerningerne. Derfor har man Ret til at kalde Religionen en almenmennefskelig Fremtoning"¹⁾. Dette Forhold vilde være uforklarligt, dersom Religionen ikke var begrundet i Menneskets Væsen : dersom vi ikke vare anlagte for Religion. Uden et Gudsforhold leves der ikke fuldt menneskeligt. Religionens Sandhed er derfor Et med Menneskets Sandhed. Den sande Religion kan kun være den, som viser sig istand til at tilfredsstille vor Trang til Samfund med Gud som et personligt Livssamfund. Thi dette er Slægtens almene og uafviselige religiøse Trang. Usand er enhver Religion, som mis kjender det ene eller det andet af de Momenter, som ere nødvendige for at opretholde dette Begreb.

Irreligiøse Tider ere Samfundsopløsningens Tider. Til en Tid kan den religiøse Samfundsbevidsthed undergraves. Men Samfundet erfarer gjerne snart, at det ikke kan undvære denne Factor i sit Liv. Der indtræder religiøs Reaction. Saa gik det i Grækenland og Rom, og indenfor Christenheden gjentog det sig f. Ex. under den franske Revolution. Samfundet behøver Gud og et Gudsforhold. Voltaire har udtrykt denne Erkjendelse paa sin Vis ved den Bemærkning, at man maatte opfinde en Gud, dersom der ingen Gud var. Men heraf følger ikke, hvad til dels Deismen og senere Naturalismen i sine forskellige Former stundom har paaftaaet, at Religionen

¹⁾ Tiele, Religionshistorie. Overs. Kjøbenhavn. 1884, p. 67.

har sin Oprindelse i Samfundets sociale Interesser. Den er ingenlunde blot Samfundsanliggende. Den Enkelte kan lige saa lidt som Slægten leve et fuldt Mennekeliv uden Religion. For at blive af med de religiøse Ideer maa den Enkelte øve Vold mod sig selv, med Magt tvinge tilbage Forestillingen om et Ansvar for Livet, en Lov, en Dom, et Regnskab for en højeste Lovgiver og Dommer, Forestillinger, som naturligt og uvilkaarligt melde sig fra vort menneskelige Væsens Dyb. Lige saa lidt lader Religionen sig forklare — hvad der ogsaa er bleven paastaet —, af visse Naturphænomener. Den er just en Stræben ud over det blot Naturlige; den er dette ogsaa der, hvor den umiddelbare Bevidsthed forvejler Natur og Aand og dyrker Skabningen i Stedet for Skaberens. Den drages mod Aanden og tror i Naturtingen at finde mer end Natur.

2.

Skulle vi faa nærmere Indsigt i Religionens Væsen, maa vi først betragte dens Bestemmelse som reelt Forhold mellem Gud og Verden; dernæst den nærmere Bestemmelse af dette Forhold som et personligt Livssamfund, der atter kun kan realiseres i Sandhed som et Kjærlighedsamfund; endelig den Omstændighed, at et Kjærlighedsamfund mellem Gud og Verden forudsætter Guds Forsoning med Verden.

a. Vi begynde med at fæste vor Opmærksomhed ved den almindelige Omstændighed, at al religiøs Bevidsthed umiddelbart og nødvendigt bestemmer sig selv som Be-

vidsthed om et realt Forhold mellem to Eksistenser, to Momenter i Tilværelsen, et Eksistens-Forhold mellem Gud og Verden, nærmere bestemt mellem Gud og Mennesket. Skal Begrebet om et saadant Forhold kunne opretholdes, da er det klart, at det paa samme Tid maafattes som et Mod sætningsforhold og som et Enhedsforhold. Forholdet ophører for vor Bevidsthed, dersom Mod sætningen mellem Momenterne fattes uden Enhed som væsentlig Modsigelse, hvorved Momenterne uforligeligt udelukke hinanden. Og omvendt: Forholdet forsvinder ogsaa for vor Bevidsthed ved at tænkes som en Væsenenhed uden Mod sætning, uden Forskjel, som Identitet. Mellem disse to Ensidigheder bevæger sig den umiddelbare religiøse Aand i Udarbejdelsen af sine Begreber, en Bevægelse, som viser, at der i begge de nævnte Kategorier, baade Mod sætningens og Enhedens, er det, der begjærer at komme til Gylbigheid i den religiøse Bevidsthed. Characteristisk i den Henseende er det navnlig, at gjenfærdigen den ene Kategories Udarbejdelse i Ensidighed følges af en Reaction i Retning af den anden. Vi kunne ikke forklare os dette anderledes, end at Menneskeaaanden oprindelig, om end kun potentielt i uundvillet Gylbde, har ejet det sande, fulde, de mod sættede Momenter omfattende Begreb om Forholdet mellem Gud og Verden. Derfra disse mange Tilspfang til og Greb efter en omfattende Erkjendelse af Forholdet, som er hævet over Modsigelsen. Men Menneskeaaanden kommer ved egen Kraft under den syndige Udvikling ikke ud over Modsigelsen, der allerede begynder at vise sig i den mythiske Bevidsthed, men der=

efter tilspidser sig skarpere og skarpere under den philosophiske Reflexions Behandling.

Dualismen hævder Begrebet om Modsætningen i Tilværelsen, Modsætningen mellem Gud og Verden, mellem Aand og Natur. Mod ethvert Forsøg paa at identificere disse Begreber gjør den energift gjældende den Menneskeaanden immanente Bevidsthed om en eksisterende Tohed i Tilværelsen. Dualismens store religiøse Betydning er saaledes den, at den har hævdet Begrebet om den Forskjel mellem Gud og Verden, som ikke kan fornægtes, uden at i Virkeligheden en af disse Eksistenser selv fornægtes. Dualismen er efter sin oprindelige Tendens anlagt paa at hævde et Begreb — Modsætningens — der ikke kan undværes, hvis Religionens Væsen som et virkeligt Forhold mellem to Tilværelser skal kunne opretholdes. Dette har været dens store Opgave i den religiøse Aands Udviklingshistorie.

Men under Dualismens Betragtning af Forholdet gaar den over i Ensidighed. Den eksisterende Modsætning i Tilværelsen forvandler sig til Modsigelse. Gud og Verden, Guddommeligt og Kosmisk fattes som evigt selvstændige, hinanden modsigende og i al Evighed uforlignelige Principer. For den consequente Dualisme ophører det Religiøse, fordi det reale Forhold mellem Gud og Verden ophører, idet dens Gud forsvinder bag Stjernerne i utilgængelig Transcendens, medens Verden overlades til sig selv i væsentlig Selvstændighed.

Som Repræsentant for den mythiske Dualisme ville vi fornemmelig minde om Parsismen med dens to

stridende Principer, repræsenterede af Ahura mazdâo og Anro mainyus, Lyjets og Mørkets Rige, og Mod sætningen mellem Aand og Natur. Denne Mod sætning omfatter al Tilværelsen. Den er baade aandelig og materiel, baade ethist og physist. Det er Anro mainyus, som har bragt Lidelse og Død ind i Ahura mazdâos gode Skabninger, hvem han stadig søger at skade. Den Troendes Liv er et Liv i Kamp mod det Onde, hvorved der lidet skjælnes mellem det ethist og physist Onde. Ikke blot personlig Dyd, men ogsaa Agerdyrkning og Kultur af rene Dyr og Planter ere virksomme Midler mod Mørkets Riges Magt.

Den filosofihist reflecterede Dualisme repræsenteres i Oldtiden fornemmelig af Platonismen¹⁾ Den græske Dualisme er fornemmelig forberedt af Anaxagoras. Han tænker sig et evigt Stof, som indeholder en Uendelighed af qualitative Forskjelle. Over for denne oprindeligt chaotiske Masse optræder et enkelt, ideelt Princip, *νοῦς*, som verdensdannende Aand. Han danner Verden ud af Chaos, idet han bringer Urelementerne i Bevægelse. — Platon badler i Phædon Anaxagoras, fordi han mangler sand Teleologi og kun paapeger et mechanist Forhold mellem Gud og Materien. Ligesaa Aristoteles, der finder, at den anaxagoreiske Gud kun optræder som en *deus ex machina*, som den physiske Bevægelses Princip overfor Materien der, hvor Anaxagoras ikke formaar at paapege nogen Naturaarsag. Men vi skulle se,

¹⁾ Cfr. Forf.s Den ældste kirkelige Apologi. Chra. 1882 p. 4 ff.

at hverken Platon eller Aristoteles selv have overvundet den Dualisme, hvorpaa Anaxagoras's Betragtning af Forholdet mellem Gud og Verden hviler.

For Platon er Gud Ideernes personlige Ide, eksisterende i en overkosmisk Transcendens, der gjør det „vanstelig at finde ham“ og „umuligt at tale om ham til alle“. I væsentlig selvstændig Uafhængighed af ham har ikke blot Ideernes Rige en evig Eksistens, men ogsaa Verden en evig potentiel Tilværelse: et vordende Stof, som Gud ikke har skabt, men forefundet som Substrat for Phænomenernes Verden, der betegnes som et „Nødvendighedens Rige“ over for Gud. Ligesom Platonismens Theologi og Kosmologi hvile paa væsentlig dualistisk Grundsyn, saaledes hviler ogsaa dens Anthropologi og dens æstetiske Moral paa en dualistisk Betragtning af Forholdet mellem Aand og Natur som principielt uforligelige Elementer. Platonismen er sølgelig dualistisk i sit Grundsyn, medens det vistnok maa indrømmes, at Systemet indeholder mere af Reaction mod sin egen Ensidighed end maaske noget andet dualistisk System.

Aristoteles fører i Virkeligheden den platoniske Dualisme videre, uagtet hans System nærmest er at betragte som Kritik over den platoniske Idelære. Platon var gaaet ud fra Ideen og havde kun fundet den sande Virkelighed i den, derimod ikke i Phænomenet. Enkelttingene i Phænomenernes reale Verden have ingen sand Virkelighed; og tillægger han end det Reale en vis „Del“ i det Ideale, saa bliver dog dette Forhold kun meget løst og mekanisk paa Grund af den skarpe Mod sætning mellem

Idealt og Realt, som er Systemets Grundbetragtning. Aristoteles gaar derimod ud fra det Phænomenale og Reale og vil finde Ideen i det Reale. Han lærer Ideens Immanens i Virkeligheden. Aristoteles repræsenterer derfor en vis Realisme i Modsætning til Platonismens ensidige Idealisme. Men det viser sig dog, at han dermed kun har ført en platonisk Grundtanke videre. Thi den sande Virkelighed finder ogsaa Aristoteles kun i Begrebet. Forskjellen er kun den, at Begrebets Indhold, Ideen, hos ham ikke er adskilt fra Tingen. Den er i Tingen og er det i Tingen, som har Værd. Men Tingen selv faar ikke derved Værd. Det Phænomenale som saadant og i og for sig vinder ikke derved i Værd og Betydning. Det var den senere Udvikling forbeholdt at bringe den phænomenale Realitet som saadan til Gylldighed for Bevidstheden. Dualismen mellem Ide og Virkelighed har Aristoteles ikke formaaet at hæve. Og dernæst stiller Aristoteles Gud i et endnu fjernere, endnu mere transcendent Forhold til Verden end Platon. Aristoteles's Gud lever i apathisk Ro over for Verden som beskuerende Fornuft, som i sig salig Væren. I Forhold til Verden er hans Betydning væsentlig som hos Anaxagoras at være Bevægelsens Ophav, den første Bevæger.

I disse Systemer finde vi de Grundelementer, som mer eller mindre skarpt udpræget og tilbels under forskellige Former komme igjen i alle senere dualistiske Systemer og Retninger. En Fornægtelse af den platoniske Dualisme viser sig saaledes i Philonismen¹⁾, et For-

¹⁾ L. c. p. 105 ff.

jøg paa at combinere platoniske Ideer med jødisk, rabinsk Mosaisme. Ved Hjælp af en yderligt forsløgtigende Allegoriseren skal den platoniske Idelære indfortolkes i det gamle Testaments Bøger. Filos Gud er endnu mere transcendent og utilgængelig end Platons. Gristensen er egentlig det eneste Positive, som kan prædiceres om ham. Han er kun „den, som er“ (ὁ ὢν) og maa tænkes „uden Dualitet“. Fattes af os kan han paa ingen Maade. Verdens Skaber er Gud ikke. Det Materielle er i Modsigelse med hans aandelige Væsen og kan saaledes ikke tænkes at have sin Oprindelse fra ham. Synden daterer sig fra Legemligheden, de legemlige Drifter. Den begyndte, da den første Mand favnede den første Kvinde. Legemet er et Fængsel, hvorfra det for Anden kun gjælder om at slippe bort.

Dualistiske Systemer, phantastisk udarbejdede i mythiske Former, møde os dernæst i Gnosticismen og Manichæismen. Deres Rilder ere fornemmelig hellenisk, især platonisk Philosophi og persisk Dualisme¹⁾.

Af senere Retninger, som pege tilbage til et dualistisk Grundsyn, ville vi nævne Deismen og dens Afslægger Rationalismen, som begge hvile paa et Begreb om Guds Forhold til Verden, hvorefter han væsentlig kun er den overkosmiske, den fjerne, transcendente Gud, som lader Verden styre sig selv efter sine ufravigelige Love uden at kunne eller ville gribe personligt ind og uden at træde i noget personligt Inderlighedsforhold til Mennesket. Dua-

¹⁾ Cf. Kurtz, Kirkehistorie §§ 49. 50.

listiff er ogsaa disse Retningers Sky for Begrebet om Legemets Opstandelse og en evig Tilværelse i Natur og Legemlighed. De ville helst tænke sig en evig Tilværelse i blot Aand. Det legemligt Naturlige tænkes altfor heterogent i Forhold til Aanden til at kunne for evigt være forenet med den.

Et fælles Udslag har den dualistiske Tankegang i alle Tiders Asketisme. Dualismen afføder altid consequent asketisk Moral. I Forhold til det Naturlige anerkjendes kun Negationen, Forsagelsen. Thi det Naturlige er det Onde, Aandens Fiende, det Verdslige i dets uforligelige Modsatning til det Guddommelige. Middelalderens Mystik og den senere Pietisme indeholde practiske Aabenbarelsen af en saadan i Christenheden endnu ikke overvunden Dualisme, der væsentlig kun kjender Natur og Legemlighed som fiendtlig Modsatning til Gud og Aanden. Mystiken har et sterkt Drag, hvorefter vi som sande Aandelige skulle lukke Sind og Sans for alt, hvad der heder Natur, om os og i os. Tauler gaar gennem Klosterhaven paa en dejlig Maidag fuld af Farve, Duft og Sang. Men Smaablomsterne kunne kun adsprede hans Sind. Derfor trækker han Rutten for sine Øjne. Og Smaafuglenes Jubel kan kun forstyrre hans andægtige Tanker. Derfor trækker han Rutten for sine Øren. Saaledes med Naturen om os. Og Naturen i os — den skal opbrændes ved den guddommelige Kjærligheds Ild. Den skal aflægges eller „lægges øde“ ved Selvets fulde Fornegtelse. Denne Side ved vort Væsen har ingen Dør, der aabner sig for Himmerigets Kræfter. Den er lukket

mod disse og aabner sig kun for Djenslyst, Kjødslust og Hoffærdighed. Gud er den absolut Overcreaturlige og Overnaturlige. „Hvor Naturen ender, der begynder Gud“¹⁾. Den Salighed, hvorefter den hellige Bernhard længes, er „den søde Hjemfart fra Legemernes Land til Aander=nes Region“. Pietismen er en afbleget Afslægter af den dualistiske Mystik. Ogsaa i Pietismen er det dualistiske Grundpræg umiskjendeligt. Den er den abstrakte Aandeligheds Religiøsitet, en oversvævende Fromhed, som sukker efter den kommende Herlighed i Aand, og som for det Nærværende, Endeligheden, Tideligheden kun har Misnøje og Klage tilovers. Det er Dualismens Længsel efter Forløsning fra Phænomenernes Verden, der møder os i nye Former, men hvilende paa samme Grundlag: Det Phænomenale er saaledes incommensurabelt med det Ideale, at en Enhed mellem dem staar som et faafengt Haab. Pietismen har den uomtvistelige Fortjeneste i sin Oprindelse, at den optraadte som practisk Religiøsitet i en Tid, der holdt paa at sætte Læren i Livets Sted. Men i Sandhed practisk kan Pietismen ikke blive paa Grund af sin dualistiske Character. Som abstrakt Aandelighed kan den ikke indarbejde det Religiøse organisk i det virkelige Mennekeliv. Dette Mennekeliv indeholder store Gebeter, som ikke lade sig aandeliggjøre i pietistisk Forstand, som derfor maa ligge udhyrkede. I Stedet for organisk at gjenneutrænge Virkeligheden med religiøs Idealitet, bliver det for Pietismen nødvendigt at anbringe

¹⁾ Ufr. Forfs. Ord og Sakrament. Chr.a 1878 p. 235 ff.

den mechanist som et Appendix af Opbyggelighed her og der i det virkelige Livs Mellemacter. Den pietistiske Aandelighed kan væsentlig kun anbringes paa passende Punkter da, naar det timelige Hverdagsliv med dets Interesser, som i sin „Verdslighed“ ikke lade sig aandeliggjøre, afbrydes for at give Plads for det Opbyggelige. Religionen bliver her et aandeligt Intermezzo i det virkelige Livs verdslige Trivialitet og uoprettelige Fortabthed.

Dualismen begynder som religiøs Bevidsthed og vil finde og bestemme Forholdet mellem Gud og Verden. Men den bliver ensidig staaende ved det ene Moment i Forholdet, Modsatningen mellem Gud og Verden, mellem Aand og Natur. Jo mere den nu bliver sig selv tro i Udviklingen af denne Ensidighed, desto mere kommer den i Strid med sig selv. Den religiøst begyndende Bevidsthed ender med at ophæve det Religiøse da, naar den ikke længer øjner noget Forhold mellem Gud og Verden uden Modsigelsens. Den Splidagtighed med sig selv, hvori Dualismen saaledes løber ud, kan den religiøse Bevidsthed i Længden ikke bære. Den kan ikke fornegte sig selv. Den reagerer og begjærer Forsoning, forlanger at se Enhed i Tilværelsen.

Navntlig kan den ikke tilfredsstilles ved Dualismens Begreb om en Gud langt borte, men begjærer en Gud nær hos. Den vil føle og finde ham. Det er Monismens Tendens, det, hvori den har sin Styrke over for Dualismens ensidige Fremhævelse af Forskjellen mellem Gud og Verden, at den stræber efter at erkjende Enheden i Tilværelsen. Denne Enhed behøver ikke at tænkes i

Strid med eller udelukkende det nødvendige Modsetningsforhold. Ivertimod. Den kan tænkes som en Enhed, der kræver et Forhold af dialectiske Modsetninger, fordi den skal tænkes som en Livs-Enhed, en organisk Enhed. En saadan er nemlig altid umulig uden en relativ Modsetning indenfor sine Momenter. Det er et aandfuldt Ord, som udtales i et gammelt indisk Digt, hvor det heder, „at Verden bestaar ved modsatte Tings Forening“; og Jacob Böhme betegner hele Livets Kredsløb som et bestandigt dialectisk Forhold mellem Ja og Nej. Den Enhed, Monismen efter sit oprindelige Anlæg, sin væsentlige Tendens kræver i Tilværelsen, lader sig derfor tænke som en Enhed i Modsetninger, en højere Enhed, der optager Modsetningen i sig og ophæver Modsigelsen. Monismen fremhæver derfor Guds Væren i Verden, hans Immanens til Forstjæl fra Dualismens ensidige Transcendens. Det har været Monismens store Opgave i den religiøse Aands Historie at gjøre gjældende Enhedsbetragtningen i Forholdet mellem Gud og Verden.

Men ogsaa Monismen fortaber sig i et Extrem, det modsatte af Dualismens. For at hævde Forstjellen i Tilværelsen fornægter Dualismen Enheden, og Modsetningen bliver til Modsigelse. For at hævde Enheden i Tilværelsen fornægter Monismen Forstjellen, og Enheden bliver til Identitet. Gud og Verden, Aand og Natur, alt gaar for Monismen efterhaanden forstjelsløst sammen i det store Ene, enten saa, at Verdensbegrebet absorberes af Gudsbegrebet, hvorved det Endelige forsvinder som

saadant, alt bliver uendeligt, alt bliver Gud: Pantheismus; eller saa, at Gudsbegrebet absorberes af Verdensbegrebet, det Uendelige forsvinder som saadant, alt bliver endeligt, alt bliver Verden: Pankosmismos. I begge Tilfælde kommer Monismen i Strid med sig selv som religiøs Bevidsthed. Det Religiøse forsvinder, fordi der indenfor Monismens store, med sig selv overalt identiske Ene ikke er Plads for Begrebet om et Forhold mellem de to Momenter i Tilværelsen, som begge ere lige uundværlige i det Religiøse. Pantheismen eliminerer det ene Moment, Verden; den er atkosmistisk. Pankosmismen eliminerer det andet Moment, Gud; den er atheistisk.

Et Udtryk for den mythiske Pantheisme have vi i den indiske Brahma-Lære, hvor Brahma optræder som det ene gyldige Absolute, hvori alle Enkeltvæsener forsvinde som Draaben i Havet. Mesteren befalede sin Discipel: Kast Salt i Vandet og kom igjen til mig imorgen. Discipelen gjorde saa. Mesteren: Bring mig det Salt, som du igaar kastede i Vandet. Hin søgte, men fandt det ikke. Det var opløst. Saa opløses Sjelen i Gud. Alt Entelt er som saadant værdiløst. Alt Phænomonalt, Sensuelt er skuffende Skin, Aandens Modsatning. Det skal forsages. Den brahmanste Moral er en Asketisme, som beror paa practisk Dualisme. Det viser sig her, hvor let de religiøse Modsatninger have for at slaa over i hinanden. Nærmest synes den pantheistiske Monisme at føre til Anerkjendelsen af alt Eksistentielt. Thi alt Eksisterende er jo Gud. Men overfor den Betragtning, at Gudsbegrebet

har sin absolute Gyldighed, fordi Gud som saadan er det Universale, synker Enkelteeksistensen ned i Betydningsløshed. Og fra denne negative Bestemmelse er der kun et Skridt til den positive, dualistiske, at alt phænomenalt, sensuelt Eksisterende er i Modsigelse med den absolute Aand¹⁾.

Et Skridt videre gaar Brahmanismens Afslægger, Budhismen. Den er Nihilismens System. Al Tilværelse er saa uadskillelig forbundet med Lidelse, at det eneste Gode, er ikke at være til. Og dette er vort Maal: at blive til intet, ikke blot relativt, som Brahmanismen vil: at blive personligt til intet; men absolut: at blive substantielt til intet, at slukne som Flammen og ikke at være mere, at gaa over i det evige intet — Nirvana. Budhismen optraadte fra først af som et philosophisk-ethisk System, der tilsidesatte det Religiøse. Men det fortjener at bemærkes, at den først fandt almindelig Indgang, da den gjenoptog det Religiøse og gjorde Stifteren til sin Gud.

Indenfor den græske Philosophi finde vi en begyndende Monismus i Eleatismen, der navnlig hos Stifteren, Xenophanes, synes at optræde som kosmisk Pantheismus. Al Værens Mangfoldighed tilbageføres her til et enkelt Princip, der synes at være af ideal

¹⁾ Saaledes i Parsismen. Forøvrigt maa her henvises til den religionshistoriske Betragtning, at den hinduistiske og den erantiske Religiositet pege tilbage til en fælles oldarisk, indenfor hvilken de senere fremtraadte Modsetninger meget vel kunne have ligget sammen.

Natur. „Alt er Et“. Denne Sætning synes at stamme fra Xenophanes, og Aristoteles siger om ham: „Idet han rettede sit Blik paa Verden som et Hele, kaldte han Gud det Ene“.

Det mest udviklede pantheistiske System i den antike græsk-romerske Verden, er Stoicismen¹⁾. Gud og Verden betragtes som Enhed i Lighed med Kraften og dens Ytring. Gud er Materiens iboende, skabende Kraft. Verden betegnes som Guds Legeme og Gud som dens Sjæl. Eller Gud og Naturen betragtes som Navne paa samme Substans, der kaldes Gud, naar den betragtes fra den virksomme og intelligente Side, Natur, naar den betragtes fra den passive, foranderlige Side. Hver Enkelt's Sjæl betegner Marcus Aurelius som „en frastilt Del“ af Gud, og vor Bestemmelse er at „forvinde i ham“. „Du var til som en Del (:) af det Hele eller af Gud); du skal forvinde igjen i det, som fødte dig“. Og Epictet: „Du er Gud, o Menneske!“ Han betragter Gud som Verdenssjelen, hvoraft alt emanerer, og hvortil alt vender tilbage. Den hele Tilværelse tænkes behersket af en nødvendig Verdensorden, en Naturorden, indenfor hvilken enhver har sin uafvendelige Skjæbne. Visdom er det at finde sig i sin Skjæbne, den være nok saa haard. Den stoiske Cardinaldyd er Resignation. Alt beror paa Gud, eller, hvad der for Stoikerne kommer ud paa det samme, alt beror paa Naturen. Thi Gud og Natur tænkes som Et. Eller

¹⁾ Efr. Forfs. Den ældste kirkelige Apologi, S. 67 ff.

endelig: Alt beror paa Skjæbnen, det dunkle, kolde, vilkaarlige Fatum, der er lige saa ubøjjelig som uundgrundelig. At resignere er det eneste Fornuftige over for disse Magter. At ønske, forlange eller protestere over for Gud, Naturen eller Skjæbnen er idel magtesløse Spræl, som kun gjøre os mere ulykkelige. Ingen Reaction indenfor Systemet selv er stærk nok til at betage det Præget af en pantheistisk Livsanskuelse, som atomistisk lader Verdensbegrebet opløse sig i Gud.

Med Mystiken forholder det sig som med Brahmanismen: Bagenfor den practisk æstetiske Dualisme finde vi et stærkt Element af monistisk, nærmere bestemt pantheistisk Livsanskuelse, der dog selvfølgelig indenfor Christendommen ikke optræder som den rene pantheistiske Tænkning. Ogsaa for Mystikeren er Gud alt, og Mennesket skal ikke paa nogen Maade ville have nogen Gylldighed for sig. Vort hele Forhold til Gud skal gaa op i Passivitet. Den Fromme skal intet ville, ikke engang ville blive salig. Thi det er at ville noget for sig selv. Det er Selviskhed. Vi maa blive „fattige“. Og fattig er den, der „intet ved, intet vil og intet har“. Maalet er at forsvinde i Gud som Draaben i Havet; og Lyset fra den enkelte Kjerte i Klosterkirken, der blander sig med Lysmassen uden at kunne skjelnes som noget Enkelt, er et Billede paa det, Mystikeren ønsker: at gaa under i Gud, hvilket dog ikke er Tilintetgjørelse. I den skabte Personlighed bliver der altid tilbage noget punctuelt Creaturligt, som ikke kan opløses. Ifølge det dualistiske Drag i Retningen skal Mystikeren lukke Sind og Sans for alt

Naturligt; ifølge det monistiske Drag erklærer han, at han ikke vilde drikke Vand, dersom der ikke var noget af Gud deri. Men disse Drag har Mystiken ikke formaaet at sammenarbejde i Enhed. Beslægtet med den gamle indiske Brahmanisme er den speculative Mystik ikke blot ved sin pantheistiske Indgang, men ogsaa ved sin Tendens mod en nihilistisk Udgang. Mystikerens endelige Maal er en „overvæsentlig“ Væren, der betegnes som „den stille Orken, hvor ingen er hjemme, den tausende Enhed, hvor intet skjælnes, den ensfoldige Stilhed, der er ubevægelig i sig selv“. Saaledes Mester Eckart. — Grundlaget for Eckarts hele Speculation er Begrebet om Sjælens Væsenenhed med Gud, fra hvem den udgaar ved Emanation. Derved er han bleven Forløber for den senere Identitetsphilosophi.

Ogsaa Theosophien (cfr. Weigel, Böhme, Ottinger, Baader, Rothe) har sit Element af Pantheismus, hvilket navnlig viser sig i den Maade, hvorpaa den kosmogonist lader Verden ved et Slags Fødsel fremgaa af en fysisk Urgrund i Guds eget Væsen. Jacob Böhme kan sammenligne Verdens Vorden med Barnets Vorden af Moderens Sæd, og han bruger Billedet af et Æble, der „voxer ud af Træets Kraft“. Theosophien har affstrejft Mystikens spiritualistisk dualistiske Sky for det Begemlige. Medens Væsenernes Udgang og deres Maal for Mystikeren er Pneuma, saa er begge Dele for Theosophen Fysis. Allerede Tertullian har sagt: Nihil est incorporeum, nisi quod non est. Ottinger fører denne Tanke videre: „Ingen Sjæl, ingen Aand kan aabenbare

fig uden Legeme, intet Aandeligt kan blive fuldkomment uden Legeme; alt, hvad der er aandeligt, er derhos ogsaa legemligt. Derfor vil Gud selv blive aabenbar i Kjød, og legemligen skulde al Guds Fylde bo i Christo¹⁾“.

Theosophien indeholder dog for meget af Reaction mod sin egen Ensidighed til at kunne betegnes som andet eller mere end en pantheistisk Retning. Den rene Pantheisme er den lige saa lidt som Mystiken.

Som en saadan er derimod den Schelling=Hegelske Identitets=Philosophi bleven betegnet. I Mod-sætning til Kants dualistiske Kriticismus, som ikke for-maar at udfylde Kløften mellem det Objective, „das Ding an sich“, og de subjective Begreber, i Forstjel fra Fichtes rent subjective Idealismus og i Tilslutning til Schellings overvejende objective Idealismus har Hegel udarbejdet et System af absolut (objectiv=subjectiv) Idealismus. I det Absolute havde Schelling fundet Identiteten af Object og Subject, af Realt og Idealt, af Natur og Aand. Denne Identitetside optager Hegel, begrunder den og fører den videre, idet han i sin Logik betragter Ideen i og for sig, i Naturphilosophien betragter Ideen i dens „Anderssein“, Naturen som Aandens Reflex, det Absolute i dets umiddelbare Tilværelse, og i Aandsphilosophien betragter Ideens Tilbage-venden til sig selv. Det Hele fremstilles i en Dialectik, som vil være Et med Tilværelsens egen dialectiske Bevæ-

¹⁾ Auberlen, Dtingers Theosophie p. 147 f. „Alt er hos Dtinger plastisk og har sin Fuldbendelse først som det Formede“ (Dorner).

gelse fra Thesis gennem Antithesis til Synthesis. Der-
 som det ikke lader sig negte, at denne Dialectik tilsidst
 og i sin dybeste Grund hviler paa Begrebet om den
 absolute Aands Identitet med Verden, saa er dermed
 Systemets pantheistiske Character udtalt. Vi skulle her,
 hvor den philosophiske Udvikling ikke er Selbformaal, ikke
 gaa nærmere ind paa dette Spørgsmaal.

Monismens anden Grundform, som egentlig kun er
 det samme Phænomen seet fra en anden Side, er den
 atheistiske Pankosmismos: Alt er Verden; der gives
 ingen anden Tilværelse end den stofflige og endelige.
 Tænke vi ved Begrebet Gud paa uendelig Aand, da er
 Gud ikke. Indenfor den græske Philosophi møde vi
 Atomistiken som en Hovedform for Pankosmismen.
 Her betragtes „visse Legemer, synlige for Fornuften,
 som alt Værendes Princip“. Disse Legemer tænkes som
 uskabte, evige og uforgængelige. De ere materielle, med
 en vis Udstrækning. Men de ere tillige udelelige —
 „Atomer“. Al Vorden beror paa Atomernes forskellige
 Combinationer. Ogsaa Sjelen bestaar af materielle At-
 omer. Al Sagttagelse sker empirisk, materielt, ved Billeder,
 som Sjelen modtager fra Tingene udenfor sig. Det
 højeste Gode er Lykkelighed (*εὐδυνία ἀταραξία*).
 Epicuræismen er et saadant atomistisk System. Her tales
 vistnok om Sjæl. Men den betegnes som noget Legem-
 ligt. Her tales ogsaa om Guder; men dels betegnes
 de som uvirksomme og magtesløse overfor Verden, dels
 opløses Gudsbegrebet i samme Djeblik, som det sættes,
 ved den Bestemmelse, at Guderne ere legemlige Væsener,

bestaaende af Atomer, altsaa ingenlunde forskjellige fra Verden. Derfor maa Atomistiken — selv om dens Tale om Gud eller Guder er andet og mere end Plutarch holdt den for, nemlig Concessioner til den religiøse Folkebevidsthed, „Hykleri for Mængden“ — betegnes som atheistisk efter sit Væsen, saaledes som al virkelig Pankosmismos er det.

Senere Tidens Pankosmismos have vi i de forskjellige Former af materialistisk og positivistisk Naturalisme. Tænkningen betegnes af Carl Vogt som en kemisk Process, af Moleschott som en fysisk. Af det Forhold, at vi tænke med Hjernen slutes, at det er Hjernen, som tænker, paa samme Maade, som om man vilde slutte: Det er Violinen, som spiller, fordi der spilles ved Hjælp af Violinen. Alt er nødvendigt. Frihed gives ikke. Vore Handlinger forklares som det naturlige og nødvendige Udslag af Hjernens Bestaafenhed.

Indenfor Nutidens tyske Philosophi er von Hartmanns Pessimismus, „Philosophie des Unbewussten“, det betydeligste monistiske System i pankosmistisk Retning. Tilværelsen er én: Det store Ubevidste. Men det Ubevidste er udrustet med Vilje og Forestilling. Acter af saadan ubevidst Vilje og Forestilling aabenbare sig i vilkaarlige Bevægelser, i Instincter, i Reflexbevægelser, i Kjønsdriften, den umiddelbare Følelse, den æsthetiske Production, i Sprog, Tænkning o. s. v. Vagenfor alt dette er der et ubevidst Virkende, som er Aarsagen til alt, som sker, og som uvilkaarligt virker for visse Formaal. „Materie og Bevidsthed ere kun Aabenbarelsesformer

for det Ubevidste". Dette Agens, der ogsaa betegnes som alt omfattende Individuum, er det Absolute, som Philosophien har betegnet paa forskjellig Maade. Det er, „hvad der udgjorde Kernen i alle store filosofiske Systemer, Spinozas Substans, Fichtes absolute Jeg, Schellings absolute Subject=Object, Platons og Hegels absolute Idé, Schopenhauers Vilje o. s. v.". „Siden Christendommen blev til, har man kaldt dette ene Væsen Gud", og „den Tid er nær, da Christendommen enten maa blive monistisk eller gaa tilgrunde". I dette dunkle Ubevidste, hvoraaf alle Phænomener fremgaa, de physiske og de psykiske, have vi Enheden af Vilje og Forestilling og den Ureksistens, som „ikke sygner hen", „ikke bliver træt", „ikke vakler og tvivler", „ingen Tid behøver", „aldrig tager fejl" — kort: Det Absolute. — Den eneste videnskabeligt holdbare Methode er den empiriske Inductions. Den aprioriske Deductions Tid (cfr. Fichte, Schelling, Hegel) er forbi. Dens Resultater ere delvis respectable. Men Resultaterne af vor Forskning blive kun da fuldt paalidelige, naar de fremkomme ad Empiriens Vej. „Speculative Resultater efter inductiv=naturvidenskabelig Methode" betegner v. Hartmann som sit Motto. „Det er vistnok ligegyldigt, naar man vil lære Rhinen at kjende, om man rejser opad Strømmen eller nedad. Men for Beboeren af Rhinmundingen er det dog naturligt at gjøre Rejsen opad; og om en Herremester kommer, som med et Lustspring hensesætter ham ved Rilderne, saa ved han jo slet ikke, om dette er Rhinens Rilder, om han ikke maaske tiltræder den hele besværlige Vandring forgjeves".

Denne Verden er den bedst mulige, men i og for sig slet. Thi i al Tilværelsen er Smerten det Overvejende. Derfor var det bedre, at Verden ikke var, end at den er. Udviklingens Maal maa derfor være, at Viljen ophæves i Ikkévillien og saaledes forløses fra Værens Usalighed: cfr. Nirvana. — Naar Systemet tilstøder Talem om en Guddom eller absolut Aand, da er det kun for dermed at betegne den kosmiske Tilværelses absolute Væsen. Kun for en Verden immanent, ubevidst virkende Intelligens, men ikke for en personlig Aand, der virker for bevidste Formaal, giver Systemet Plads.

Franzmanden August Comte har grundet Positivismens Skole. Denne Retning optræder først og fremst imod al apriorist Speculation, mod al af den umiddelbare Erfaring uafhængig Metaphysik. Videnskaben maa vide at afgrænske sit Felt. Dette Felt omfatter ikke Tilværelsens første Aarsager, heller ikke dens Maal. Disse Øderpunkter ere os aldeles utilgængelige. Men mellem dem befinder der sig et Felt af positivt givne Kjendsgjerninger, indenfor hvilket vor Videnskab har at op-
 søge Aarsagerne som immanente, medens transcendent Aarsager ikke erkjendes. De fundne Aarsager generaliseres, hvorved det efterhaanden viser sig, at den hele Tilværelse med alle dens Phænomener er behersket af et Antal ufor-
 anderlige Naturlove. Ethvert Phænomen er en nødvendig Følge af en uforanderlig Lov og har sin Gylldighed i denne sin umiddelbare Positivitet. — Menneſtehedens Historie er bunden i den samme Lovmæssighed som Naturen. Den forløber i tre Stadier: det theologiske, det

metaphysiske og det positive. Paa det første Stadium søger Mennesket transcendent, vilkaarligt frie Aarsager til Phænomenerne; paa det andet sætter man istedetfor dette et Antal Abstractioner, der forestilles som Realiteter; paa det sidste nøjer man sig med den Forklaring af det Værende, som empirisk, experimentalt kan hentes ud af dette selv.

Comte [giver ogsaa Plads for det Religiøse i sit System. Men dette er en Religion uden Gud. Man har betegnet Troen paa „Pligtens uendelige Natur“ som Religiositet. En saadan Tro forlanger Comte. Men alle moralske Bud maa referere sig til noget Concret af ideal og real Natur, et »Grand Etre«, for hvilket vi kunne leve. Dette er nærmest Menneskeslægten. Dette Bæsen kan vistnok ikke gjengælde vor Pietet ved at skjænke os personlig Udødelighed. En saadan have vi kun i de Efterlevendes Grindring. Men desto mere uegennyttig er denne Pietet. »Vivre pour autrui« — dette er den sande Moralitet; og Comte beundrer Thomas à Kempis's Ord til Gud: »Amem te plus quam me, nec me nisi propter te«. Kun at han sætter Menneskeheden i Stedet for Gud¹⁾.

¹⁾ Særlig skulle vi hde de store Afsøde vor religiøse Orefrygt, som gjennem sine Arbejder ere bleve Menneskeheden's Belgjører. Fornemmelig gjennem dem skal Menneskeheden gjøres til Gjenstand for en virkelig Cultus. Hver Uge skal i det Mindste have én religiøs Festsdag. Til de forskjellige Livsperioder og store Livsbegivenheder svarer der ni Sacramenter. — Det positivistiske Samfund skal have sin Clerus, som forestaar Ungdommens videnskabelige Opdragelse, leder de religiøse Øvelser,

John Stuart Mill gaar i det Hele væsentligt i samme Spor som Comte. Der gives ingen anden berettiget Methode i Videnskaben end den, der hviler paa Induction, og paa Generalisation eller Henførelse under almindelige Love af Sandheder, som ere blevne os visse ved Tagttagelse af EnkeltpHENOMENER. Der gives nemlig ingen anden Viden end den, der kan vindes empirisk. Inductionens Grundlag synes at maatte være Naturens uforanderlige Lovmæssighed. Men til Begrebet om denne komme vi atter kun ved Induction. Empirisk opdage vi

virker som Væger og vaager over Moralen. Den har sin Epidse i et Primat: En Ypperstepræst for hele Menneſkeſlægten med en meget betydelig Auctoritet, ſom kræver alle Enkeltes troende Underkaſtelse. — Den offentlige Dyrkelse ſkal dog omfatte mere end Menneſkeheden. Er denne Dyrkelse iſær Udtryk for vor Taknemmelighed mod Belgjørerere, ſaa maa det erindres, at vi ogſaa have Belgjørerere blandt Dyrene. Husdyr, ſom f. Ex. den troe Hund, høre Menneſkeſamfundet ſaaledes til, at den religiøſe Pietet for Slægten ogſaa maa omfatte dem! — Videre ſkal Jorden blive Gjenſtand for Dyrkelse ſom en »Grand Fétiche«. Endelig ſkal Verdensrummet under Betegnelsen »Grand Milieu« tilbedes ſom Udtryk for Stjæbneuødvendigheden: fatalité. — Denne Tilbedeſe af den hele Tilværeſe er forbeholdt den offentlige Cultus. I den private Andagt ſkal Menneſkeheden tilbedes repræſenteret gjennem Kvinderne, ſom udgjøre Slægtens Sexe aimant. Man ſkal tilbede ſin Moder, ſin Huſtru og ſin Datter ſom Repræſentanter for Slægtens Fortid, Nutid og Fremtid. Bonnen har to Dele: en Ihukommelse (commemoration) og et Joſeſesudbrud i Ord (effuſion). To Timer daglig ſkal anvendes til ſaadan Andagt. — Comtes meſt fremragende Diſciple, Littré, har forkaſtet den religiøſe Del af Meſterens Syſtem, hvorimod J. St. Mill, ſom i ſin lærerige Kritik „August Comte og Poſitivismen“ gaar ſtrengt irette med Comte for de latterlige Enkeltheder, dog vil holde paa det Væſentlige.

gjennem en Mangfoldighed af Jagttagelser i det Enkelte et altid gentaget Successionsforhold mellem Phænomenerne. Dette kalde vi *Narsag* og *Virkning*, *Causalitetsforhold*. De saakaldte „*Naturlove*“ ere altsaa kun *Formler* for videnskabeligt paaviste Successionsforhold, der finde Sted i den os tilgængelige Tilværelse. Om der i Tilværelsen gives nogen *Egn*, som ikke er behersket af den Causalitetens Lov, vi kjende, kan hverken benegtes eller paastaaes. Systemet indeholder saaledes et skeptisk Element¹⁾. Religionen har væsentlig samme Betyd-

¹⁾ Mills Logik er et Bælt af sin, skarp og nøgtern Tænkning og er et af de Arbejder i Nutiden, der i fremragende Grad har vist sig egnet til at regulere den philosophiske Tænkning paa den ene Side i Modsætning til den ensidige aprioriske Metaphysik, paa den anden Side i Modsætning til den ensidige materialistiske Empirismos. I sin Lære om Narsagsforholdene bemærker han udtrykkeligt: „Jeg søger ikke efter de sidste eller ontologiske Narsager til noget som helst“. Han distingerer mellem „virkende“ og „physiske“ Narsager, forstaar ved de første saadanne, som selv ikke ere Virkninger, altsaa „ontologiske“ Narsager, og erklærer, at han kun har med de sidste at gjøre. „Om der overhoved gives saadanne Narsager (i: ontologiske), derom er jeg ikke kaldet til at afgive nogen Mening.“ „Den Narsagslov, hvis Anerkjendelse er en Grundpille i den inductive Videnskab, er kun den dagligdagse Sandhed, at man mellem enhver Kjendsgjerning i Naturen og enhver anden Kjendsgjerning, der er gaaet forud for den, erfaringsmæssigen raader et Forhold af uforanderlig Paahinandenfølge, uafhængigt af alle Overvejelser om Phænomenernes sidste Tilblivelsesmaade“. (Logik, 2 Bind, III Bog Cap. 5). „De constante Narsager have bestaaet, og de Virkninger eller Følger, som de vare egnede til at fremkalde, have fundet Sted lige fra vor Erfarings første Begyndelse. Men for Oprindelsen til de constante Narsager selv kunne vi ikke aflægge noget Regnskab“. „Vi ere ikke i Besiddelse af Midler, hvorved vi ud af disse Narsagers eller Agentiers Fordeling i en Del af Rummet kunde hente end og kun en

ning for os som Digtningen. Den sætter vor Phantasi i Bevægelse. Og vi har Trang til ideale Forestillinger.

Ogsaa Herbert Spencer finder vor Bevidsthed udelukkende henviset til den empiriske Forsknings Omraad. Om Tilværelsens første Aarsag lader sig intet udfige. Den er os ganske ubekendt. Ikke det Absolute selv kunne vi erkjende, men kun dets Manifestation i det Endelige. Vor Viden er Kosmologi. Og Udgangspunktet for Spencers kosmologiske Betragtning er Begrebet om den uerkjendelige, men altid virksomme Kraft. Mangfoldigheden af Kraftens kosmiske Ytringer reduceres væsentlig til to samvirkende, der i sit Modsætningsforhold holde hinanden i Ligevægt: Evolution — hvortil hører Bevægelsens Udbredelse (dissipation) og Stoffets Forening til et Hele (integration) — og Dissolution, hvortil hører Bevægelsens Absorption og Ophævelse af Stoffets Sammenhæng (desintegration). Ud af disse Kræfter forklares

Formodning, om hvorvidt en lignende Fordeling er tilstede i en anden Del af Rummet". (Ibid. § 7). Spørgsmaalet om, hvad Aand er indlader Will sig lige saa lidt med som med Spørgsmaalet om, hvad Materie er. Men han erkjender Berettigelsen af en Psychologi lige saa vel som af en Physiologi. „Derfor Ordet Aand overhoved betyder noget, da betyder det det, som føler. Af hvilken Mening vi end maatte være med Hensyn til den fundamentale Ensartethed eller Forskjellighed af Aand og Materie, saa maa dog Distinctionen mellem aandige og physiske Kjendsgjerninger, mellem en indre og ydre Verden altid beholde sin Gyldighed som en Inddelingsgrund". Og „at ville sætte Aandsvidenskaben tilside til Fordel for Physiologien synes mig at være en Krænkelse af den inductive Forsknings sande Grundsætninger". (Ibid. 3dje Bind, VI Bog Cap. 4).

den hele Tilværelse i alle dens Dele: Jordklodens Historie, Plantens og Dyrets Liv, de sociale Organismer, alt gaar ind under den dobbelte Lov for samlende Enhed i Modfættninger. Principet om den uerkjendelige Kraft (Unknowable Power) er det Punkt, hvori Religion og Videnskab mødes og enes¹⁾.

- 1) Den tynde Traad, som forener Religion og Videnskab, søger Spencer at paavise i det Bind af sit »System of Philosophy«, der omhandler »First Principles«. Ultimate religious ideas og ultimate scientific ideas mødes her i Begrebet om the Unknowable. — Den religiøse Bevidsthed betegnes som en almen Kjendsgjerning, der har sin Nødvendighed og sin Sandhed: »there can never cease to be place for something of the nature of Religion.« »We may be sure therefore, that religions, though even none of them be actually true, are yet all adumbrations of a truth.« Men ogsaa Videnskaben er en Kjendsgjerning, der fræver fuld Berettigelse: »And if both have bases in the reality of things, then between them there must be a fundamental harmony.« Vi have at søge et sidste absolut Princip, hvori begge mødes og enes. (First Principles. B. I §§ 4—6). En fundamental Sandhed ligger til Grund for alle Religioner (ib. § 7). Hvilke ere da de søgte ultimate religious ideas? Vi henvises til Spørgsmaalet om Univeriets Oprindelse. Der er tre Theorier: den atheistiske om dets „Selvexistens“, den pantheistiske om dets „Selvskabelse“ og den theistiske om dets Skabelse ved en ydre Aarsag. Af Kritiken over dem resulterer, at alle Hypotheser ere uerkjendelige. Og dog nødes vi til at anerkjende Realiteten af et oprindeligt Princip med Afsættens Selvexistens. »Differing so widely as they seem to do, the atheistic, the pantheistic and the theistic hypotheses contain the same ultimate element. It is impossible to avoid making the assumption of self-existence somewhere«. Den er et Factum, som vi ikke kunne undgaa at tro, men et uerkjendeligt Factum. (§ 11). Den samme Betragtning med Hensyn til det absolute Princip's Realitet og Uerkjendelighed gjøres derefter gjældende

Vi se saaledes, at den moderne philosophiske Tænkning for saa vidt har en fælles monistisk, pantosmistisk Tendens, som den enten principielt negter alt Aandeligt

med Hensyn til Kategorien: Første Marsag. Den kan umulig være af endelig Natur, altsaa maa den være uendelig, uagtet dette Begreb er utilgængeligt for positiv Erkjendelse. Paa samme Maade med dens Uafhængighed eller Absoluthed. (§ 12—13). „Enhver Religion maa defineres som en apriorisk Theori om Universet“. Og det Fælles for alle Religioner fra den raaste Fetichismus til den mest udviklede Theismus, det Fælles ogsaa for Gudstro og Atheismus er Troen paa en eller anden absolut Kraft (some form of agency), real, men mysteriøs. »If Religion and Science are to be reconciled, the basis of reconciliation must be this deepest, widest and most certain of all facts — that the Power, which the Univers manifests to us is utterly inscrutable.« (§ 14).

Paa samme Maade som Religionen er nemlig ogsaa Videnskaben stillet med Hensyn til de første Principer: Den er stillet mellem deres Virkelighed og deres Uerkjendelighed. Hvad er Rum? Tid? Der gives saadanne nødvendige Kategorier, men erkjende dem i deres Væsen kunne vi ikke. Tingenes Væsen? »Matter, in its ultimate nature, is as absolutely incomprehensible as Space and Time.« (§ 16). Det samme gjælder om Bevidsthedens Væsen. »The question: What is this that thinks? admits of no better solution than the question to which we have just found none but inconceivable answers.« (§ 20). »Ultimate Scientific Ideas, then, are all representative of realities that cannot be comprehended.« (§ 21).

Resultat: »We are obliged to regard every phenomenon as a manifestation of some Power by which we are acted upon. . . we are obliged to regard this Power as omnipresent; and criticism teaches us that this Power is wholly incomprehensible. In this consciousness of an Incomprehensible Omnipresent Power, we have just that consciousness on which Religion dwells. And so we arrive at the point where Religion and Science coalesce.« (§ 27).

Er dette philosophisk-religiøse Tilværelsesprincip et personligt eller et upersonligt? Vi vide det ikke. Vi skulle neither

og alt Transcendent (den materialistiske Naturalisme) eller dog forlanger, at vi practist skulde indskrænke os til kun at sætte vor Bevidsthed i Forhold til det Kosmiske med dets immanente, empirist erkjendelige Love (den positivistiske Naturalisme). Et bevidst Forhold til et Overkosmisk, er denne Tænkning saa temmelig enig om at henregne enten til det principielt Umulige eller til det, der practist ligger udenfor vor Competence. I det Højeste tillægges der os visse sterile Forestillinger om et mystisk absolut Princip i Tilværelsen (cfr. Hartmann, Spencer).

I Naturalismen ender det Religiøse. Thi det beror paa et Forhold mellem Gud og Verden. Men her er ingen Gud, til hvem vi kunne komme i Forhold. For- saavidt er Naturalismens Udbytte et negativt. Men ogsaa den har sin positive Opgave gjennem Tiderne, en Opgave, vi kunne betegne som Realismens over for al ensidig Idealisme og Spiritualisme. Den hævder det Materielles, det naturligt Lovbundnes og Umiddelbares Selvgjældighed. Dettets Gjældighed have vi fundet benegtet baade indenfor dualistiske og

affirm nor deny personality. Indvendes der, at vi ikke kunne hjælpe os religiøst med et upersonligt Princip, da gjør Spencer gjældende, at det heri liggende Krav om Personlighed forudsætter, at et upersonligt Princip nødvendig maa være noget Lavere end et personligt. Dette, mener han, kan ikke a priori siges. Principet vil maafe vise sig at være something higher end det, vi kjende under Personlighedens Bestemmelser. Man maa vogte sig for falsk Anthropolomorphism. Tænke vi os et Uhr udrustet med Bevidsthed, saa vilde det maafe tro, at Uhrmageren var indrettet med en indre Mechanisme, svarende til dets egen. Saa høre Anthropolomorpherne sig ad med sin Gudsidé. (§ 31).

monistiske Systemer. I Dualismen sees det Materielle og Naturlige i Modsigelse med Aanden som noget, den altid maa støde fra sig; og den pantheistiske Monisme har et Begreb om den absolute Aand, over for hvilken alt Concret, ogsaa det Materielle, taber sin Selvgylldighed, idet det gaar tilgrunde i dette Absolute. I materialistiske og naturalistiske Retninger optræder den endelige umiddelbare Virkelighed med sine Krav over for den abstraherende Aands Overgreb, naar den er ifærd med at fornegte den endelige Virkeligheds positive Gylldighed. Over for disse Overgreb har sikkert det Ubevidstes Philosophi og Positivismens Fordringer sin Betydning for Fremtidens Tænkning. Men vi have tillige seet, at disse Retninger paa sin Side slaa over i det modsatte Extrem og gjøre sig skyldige i det modsatte Overgreb paa Aandens og Ideens Omraad.

Der kunde endnu spørges, om vi virkelig ere berettigede til den Paastand, at al historisk Dualisme og al historisk Monisme ophæve Begrebet om det reale Forhold mellem Gud og Verden og saaledes ophæve det Religiøse? Det lader sig nemlig ingenlunde negte, at der indenfor selve disse Systemer findes en meget tydelig og aldeles ikke svag Reaction mod deres egen Ensidighed. Platonismen f. Ex. er ikke saaledes bunden i Forestillingen om Mod sætningen mellem Gud og Verden, at den er ganske fremmed for Begrebet om Guds Immanens. Den absolute Transcendens's System er den ikke. Den betegner saaledes stundom Verden ikke blot som et levende Væsen, men som noget Guddommeligt, der altsaa vel maa tænkes at eje

noget af Gud. Menneſteſjelen er af Gud. I Timæos ſiges, at Verden ligner ham, af hvem alt Levende i det Enkelte og efter ſin Art ere Dele, og at han omſlutter i ſig alle tænkelige Væſener. Den rene Dualiſme kan ikke tillægge det Phyiſke noget af Gud, hvad Platonismen gjør. Men den kan heller ikke tillægge Gud nogen Phyiſis, hvad Platonismen ſtundom ogſaa gjør. Abſolut naturløs er den platoniske Gud ikke, lige ſaa lidt ſom Naturen tænkes abſolut gudløs. Indenfor dens Ethik kan da heller ikke den rene dualiſtiſke Aſteſe blive dens ſidſte Ord, al den Stund Syſtemet tillader den at erkjende noget Guddommeligt i Naturen og noget Naturligt i Gud. — Omvendt kan der ſiges om et moniſtiſt Syſtem ſom Stoiciſmen, at den ingenlunde er den abſolute Moniſme. Dens Identification af Gud og Verden ſynes at ophæve Begrebet om Guds Perſonlighed. Og dog tales der om Gud ſom Fader, ſom Opdrager, ſom Lærer. Syſtemet er ingenlunde ubekjendt med Guds Tranſcendens. Det er ikke den abſolute Immanens's Syſtem. Gud betegnes oftere ſom den i Magt, Viſdom og Godhed Ophøjede, til hvem vi ſkulle bede, hvem vi ſkulle priſe, hvem vi ſkulle adlyde. Det Religiøſe ſynes ſaa langt fra udeluſket, at Stoiciſmens Forfattere have en lang Række af ſmukke religiøſe Betragtninger, ſom man har ſammenlignet med tilſvarende Chriſtelige Ideer. Den gamle Epictet beklager, at Mængden af Menneſter ikke priſer Gud for hans Godhed. Er der da ikke En, ſom vil priſe Gud paa Alles Begne? Jo „hvad andet ſkulde vel jeg, en lam Diding, gjøre, end at

lovsynge Gud?" „Dette er min Gjeruing, den vil jeg gjøre“. Endelig have vi indenfor den moderne positivistisk-naturalistiske Tænkning fundet Vidnesbyrd om, at den ikke altid stiller sig i et absolut forkastende Forhold til det Aandelige og det Guddommelige, men stundom kun i et skeptisk. Den rene Materialismes Dominium er for saa vidt ifærde med at brydes i den moderne Tænkning. Mærkelig er ogsaa den reagerende Tendens til religiøs Cultus, som er et sterkt fremtrædende Element i den oprindelige Positivismus.

Vader det sig sige, at disse Systemer ere saaledes fangne i sin Ensidighed, at de ophæve det Religiøse, idet de enten dualistisk underkjende Enhedsforholdet mellem Gud og Verden eller monistisk mangle alt Syn for Modfætningsforholdet? De mod Ensidighederne i begge Retninger unegteligt tilstedeværende reagerende Momenter tjene imidlertid kun som Bevis for, at den absolute Dualisme og den absolute Monisme ikke findes som historisk Phænomen. Derimod ere de ingenlunde sterke nok til at ophæve Systemernes indbyrdes modsatte, dominerende Grundpræg. De ere paa ingen Maade istand til at bevirke, at det Religiøse kommer til sin Ret, og de have ikke historisk kunnet hindre, at den Bevidsthed, som hylkede dem, endte i practisk Irreligiøsitet. Det Religiøse beror paa et reelt, practisk og bevidst Forhold mellem de modsatte Momenter. Men dette kunne Systemerne ikke præstere. Dertil træder i hvert Fald det ene Moment altfor meget tilbage for Bevidstheden, selv om det ikke absolut fornægtes. Ja, vi kunne sige, at selv om de

reagerende Elementer havde været tilstede i større Fylde, end de ere, saa havde de ikke kunnet hæbde det Religiøse, naar de kun mechanisk saa en Plads Side om Side med sin Modsatning. Og det er dette, som sker, naar den umiddelbare religiøse Bevidsthed reagerer mod sin egen Ensidighed. Det er Samvittighedens uvilkaarlige Reaction, der gjennembrøder Systemets Stranker, men hvis Indhold den umiddelbare Bevidsthed ikke formaar at indarbejde organisk i Livsanskuelsens Enhed. Det er altsammen Udtryk for denne Bevidstheds Trang til det, som tilsidst alene ydes i Christendommen: Et Forhold mellem Gud og Verden, hvori baade Modsatning og Enhed komme til sand Gyldighed. — Anderledes staar Sagen selvfølgelig med de mer eller mindre ensidige Retninger, der ere blevne til paa kristelig Grund. De repræsentere ikke egentlig Systemer, men uovervundne Levninger af Livsanskuelser, som i udpræget Skikkelse findes udenfor Christendommen. Men at ogsaa disse Retninger, consequent forfulgte, kunne føre ud i endelig Religionsfornegtelse viser f. Ex. Deismens og tildels Rationalismens Historie.

Med et Tilbageblik paa de to modsatte religiøse Hovedanskuelser og deres Udvikling ville vi saa Næ på dette, at de begge hvile paa store, religiøse Grundkategorier, paa den ene Side Begrebet om en Forstjæl mellem Gud og Verden, paa den anden Side Begrebet om en Enhed mellem dem, hvilke begge begjære Gyldighed i den religiøse Bevidsthed i Kraft af, hvad vi meget vel kunne kalde en historisk Nødvendigheds Lov. Disse to Grund-

tanke fremkalde hinanden i Slægtens Liv i afbrudt Reciprocitet. Under Slægtens Levnetsløb mangle de aldrig i en eller anden Form. Slægten kan aabenbarligen ikke undvære dem. Der gives ingen mere almen, ingen mere fitter Kjendsgjerning i Mandslivets Historie end denne. Men som det er vist, at begge disse Grundtanke indbyrdes fremkalde hinanden og begge begjære Gylldighed, saa er det ogsaa vist, at Slægten selv ikke har været istand til at optage dem begge i Livsanskuelsens Enhed. Under Udarbejdelsen af de modsatte Ideer kom de til at frastøde hinanden, udelukke hinanden i Modsigelse. Gylldighed kunne de først saa i en Livsanskuelse, som optager dem begge i organisk Enhed. De modsatte Strømninger i Slægtens Mandsliv begjære Afløb i en Hovedstrøm, som optager dem begge. Det er Christendommen og den alene, som giver et saadant Afløb. Den har Plads for begge disse den menneskelige Bevidstheds sterkste og mest almene Grundtanke, og den har Magt til at sammenarbejde dem i Enhed. Vi kunde ogsaa fremstille Forholdet paa en anden Maade i Genhold til en almen kosmisk Lov. Mennesket staar som creaturlig Personlighed lige saa vel som den øvrige kosmiske Tilværelse under den dobbelte Indflydelse af Centripetal- og Centrifugal-Kraftens Lov. Gud, der i sin frie Absoluthed repræsenterer alle Tilværelsens Kategorier, tænke vi som den hele Tilværelses Centrum. I Forhold til dette Centrale, der som saadant ogsaa er det Universale, erfare vi umiddelbart en Tiltrækning, en Magt, som vil drage os ind i Enhed med det Absolute.

Og vi kunne stirre saa længe og saa uafbrudt ind i det Absolutes Dyb, at vort Selv forsvinder for vor Bevidsthed som et væsenløst Punkt i det Uendelige. Monismen med sin Enhedslære repræsenterer i ekstrem Udvikling denne almene Erfaring, der kan lignedes ved den Svimmelhed, der betager os over et Afgrundsdyb, som med lønlig Magt drager os til sig. Men lige saa vist er det, at vi fornemme en i vort personlige Selv liggende, immanent Tendens til at realisere vort Jeg i Mod sætning til alt andet. Og det er Dualismen, som hævder denne Trang, der er lige saa uafviselig som hin. Den vil hævde det Selv, som Monismen sværmer for at fortabe. Den repræsenterer vor Tilværelses centrifugale Kraft ligesom hin den centripetale. Men medens Monismen hævder det Centrale i dets Absolutthed saaledes, at det Peripheriske taber al Selvgylldighed, saa hævder Dualismen det Peripheriskes Selvgylldighed paa en saadan Maade, med en saadan Absolutthed, at det (centrifugalt) taber sin Forbindelse med Centrum. — I Stedet for at sammenarbejde de modsatte Begreber og fatte de factiff og uafviseligt arbejdende Kræfter i en Enhed, der ikke ophæver deres Forskjel, udarbejder Systemerne dem i indbyrdes modsigende Ensidigheder. Med dette for Dje staa vi her ioran en dobbelt Kjendsgjerning: 1) at den almene, umiddelbare Bevidsthed ikke selv formaar at hævde de modsatte Grundprinciper, hvorpaa den factiff hviler; 2) at Christendommen er den eneste Magt, som har gjort et alvorligt Forsøg herpaa uden at fornægte noget af dem i deres uafvielige Gylldighed. At paavise i det Hele

og det Enkelte, hvorledes den realiserer det, er en Opgave for selve det dogmatistiske System.

b. Vi have hidtil betragtet det Religiøse i Almindelighed, under Synspunktet af et reelt Forhold mellem Gud og Verden, et Enhedsforhold, som involverer en blivende, uopløselig Modsatning mellem de to Eksistenser. Vi maa nu fæste Opmærksomheden ved den religiøse Bevidstheds engere Bestemmelse af Religionen som et Samfund mellem den personlige Gud og det personlige Menneske. Det er mod Religionen som et personligt Livssamfund al religiøs Bevidsthed tenderer. Det er af den største Bigtighed, at denne Tanke holdes klar. Vi ville derfor søge at gøre os Rebe for, hvad det forudsætter og medfører, naar Religionen betegnes som Menneskets personlige Livssamfund med Gud. Et Samfund mellem personlige Væsener kan kun tænkes som et Forhold mellem dem, hvori hver Part staar med personlig Frihed og Selvstændighed. Er den ene Part fuldkommen ufri, afhængig, uvirksom, med et Ord, fuldkommen uselvstændig, da er Samfundet intet personligt Livssamfund længer. Denne Parternes væsentlige Frihed og Selvstændighed over for hinanden maa ifølge selve det Forholds Væsen, hvorefter her er Tale, blive den ene Hovedtanke i Begrebet om Menneskets Samfund med Gud. Vi have heri intet andet end en i Personlighedens Sphære nødvendig Anvendelse af det første Hovedmoment, som vi iandt constituerende for Religionens Begreb: Modsatningsforholdet mellem Gud og Verden. En saadan væsentlig Modsatning er nemlig umulig, uden at hver af

Parterne har i alle Fald en vis Grad af Frihed og Selvstændighed.

Men ogsaa det andet Moment i Religionens Væsen, Begrebet om en Enhed mellem Gud og Verden, maa her komme til Anvendelse. I denne Henseende maa det først og fremst erindres, at den Enhed, hvormed her er Tale, er en Enhed mellem den uendelige, evige Gud og det endelige Menneſte, mellem Skaber og Skabning. Skal der i dette Forhold blive Plads for Begrebet om en Enhed, da maa det være klart, at Livssamfundet mellem Gud og Menneſket ikke kan opfattes ſaa, at Gud og Menneſket ere fuldkommen ligestillede i dette Samfund. Menneſkets Selvſtændighed over for Gud kan kun være en betinget, en relativ Selvſtændighed. Den er os given af Gud. Vi ſtaa med Nødvendighed i Afhængighedens Forhold til ham ſom den Absolute. For Opfatningen af Religionens Væsen bliver det lige vigtigt at erkjende begge Dele, baade at vi ere væſentlig frie og ſelvſtændige i vort Forhold til Gud, og at vi ere afhængige af ham, eller at vor Selvſtændighed er en Selvſtændighed indenfor Afhængighed af Gud. Hermed ere de to Poler angivne, mellem hvilke al religiøs Tænkning og alt religiøſt Liv bevæger ſig.

Hvorledes dette Forhold realiserer ſig i det Enkelte, kan først fremgaa af det dogmatifke Syſtem ſelv. Her kan det endnu kun antydes, at derſom Livssamfundet mellem Gud og Menneſket ſkal realiseres uden Forfrænkelse enten af Selvſtændigheden eller af Afhængigheden, da maa det realiseres ſom et perſonligt Kjærlighedssam-

fund. Thi Kjærligheden er den factiske, reale Enhed af Selvstændighed og Afhængighed eller, hvad der kommer ud paa det samme, af Frihed og Nødvendighed. Dens Dialectik aabenbarer sig factist deri, at den paa samme Tid er fri Nødvendighed og nødvendig Frihed. Den er sand personlig Livsenhed i Modsatninger. Den er Hengivelse, ikke Selvets Fortabelse, men en Selvhengivelse, der er Et med Selvets Hævdelse.

Monismen underkjenner vor væsentlige subjective Frihed og Selvstændighed. Den er Objectivismens System, hvor al endelig, subjectiv Frihed og Selvstændighed pantheistisk forsvinder i Gud eller pankosmistisk i Verden. Den er derfor ogsaa Determinismens System, som underkjenner vort Ansvar for Livet, idet den lader alt afhænge af en objectiv Nødvendighed¹⁾. Tænkes dette Objective concret som en mod Friheden fiendt, hemmelighedsfuld Magt, der vilkaarligt, men uforanderligt indeslutter alt under en blind Nødvendigheds Lov, da faar Determinismen Navn af Fatalisme eller fatalistisk Determinisme. Den mechaniske Determinisme forklarer alt personligt Liv materialistisk af lutter legemlige Potenser. Vor saakaldte Vilje bestemmes indenfra ved legemlige Dispositioner, udenfra ved Opdragelse, Exempler og allehaande skiftende Forhold. Vor Frihed

¹⁾ Historisk gives der ogsaa indenfor dualistiske Systemer Former af Determinisme. Men da den consequente Dualisme maa tillægge Verden væsentlig Frihed og Selvstændighed, hører Determinismen efter sit Begreb ikke egentlig hjemme paa dualistisk Grund.

er kun et Skin. Der gives kun Nødvendighed. Altid gjælder det, at vi i Virkeligheden ikke kunde handle anderledes, end vi gjorde, og at enhver realiserer alle de Muligheder, som ligge i hans Væsen. — Til Forskjel fra den mechaniske, materialistiske Determinisme gives der ogsaa en organisk, der lader det Aandelige gjælde, medens hin Anskuelse reducerer alt til Natur. Men den tænker det Aandelige lige saa fuldt og helt bundet ved immanente Love for sin Udvikling som det Naturlige. Følgelig maa ogsaa den organiske Determinisme fornægte Friheden. — Determinismen hviler paa en i sig selv berettiget Trang til at fylde det abstracte Viljebegreb med et Indhold, idet al actual Vilje tænkes bestemt ved Motiver. Men under Betragtningen af disse Motiver kommer Determinismen uvilkaarligen til at tillægge dem Selvstændighed i og for sig, uafhængig af Viljens Forhold til dem, hvorved de i Virkeligheden først i Sandhed blive Motiver. Mod Determinismen kunne vi her minde om den gamle scholastiske Sats: Causa som saadan bliver ikke umiddelbart efficiens, men kun ved en ratio sufficiens bliver den efficiens. Dette overser Determinismen. Følgen er, at det stærkeste objective Motiv altid bliver afgjørende for et tilsvarende Vilje-Udslag, eller med andre Ord Viljen som Udtryk for vor subjective Magt til relativt fri Selvbestemmelse over for det objectivt Forbundne fornægtes.

Medens Monismen i sine forskjellige Former fornægter vor væsentlige Frihed og Selvstændighed, vender Dualismen sig til den modsatte Side og misfjender vor væsentlige Afhængighed. Medens hin Livsanskuelse

maatte betegnes som objectivistisk, er Dualismen Subjectivismens System, hvor Menneskets Selvstændighed ensidigt accentueres. — Et Udslag af dualistisk Tænkemaade have vi i Deismen. Medens Monismen i sin ene Form, den pantheistiske, lader Verden forsvinde i Gud, og i sin anden Form, den pankosmistiske, lader Gud forsvinde i Verden, tænkes de her Side om Side. Gud er ikke virksomt tilstede i Verden og Skabningerne, men har dem ved Siden af sig. De faa hjælpe sig selv, efter at Gud engang har sat dem igang og givet dem de fornødne Betingelser for at føre sin egen Eksistens. Mennesket faar under denne Betragtning en Selvstændighed overfor Gud, der synes lidet forenlig med dets Væsen som Skabning. — Væsentlig paa samme Maade Rationalismen, hvis religiøse Hovedsætning er den, at Mennesket bliver saligt ved en tro Opfyldelse af sine Pligter, hvortil det væsentligt maa hjælpe sig selv.

Hverken den objectivistiske Monisme eller den subjectivistiske Dualisme er egnet til at fatte Religionen som Livssamfund med Gud i gjensidig Kjærlighed, fatte den som personligt Kjærlighedssamfund. Monismen ikke, fordi den ophæver, hvad Kjærligheden nødvendig kræver: Modsætningen mellem et selvstændigt Jeg og et selvstændigt Du. Denne Modsætning gaar her tilgrunde i Tilværelsens absolute Identitet. Dualismen formaar det lige saa lidt, fordi den enten bliver staaende ved den rene Modsigelse mellem Gud og Verden eller i bedste Faldfatter Forholdet som et Forhold paa Afstand uden Inderslighed. Kan det siges, at vor Bestemmelse paa den ene

Side for Selvhængivelse, paa den anden Side for Selvhævdelse kun finder sin factiske Enhed i Kjærligheden, fordi den er en Selvets Hængivelse, som er Et med dets Hævdelse, saa kan det siges paa den ene Side om Monismen, at den ikke i Sandhed kan realisere Kjærligheden, fordi den kun giver Plads for Selvhængivelsen, der her er Selvets Fortabelse, Negtelsen af dets Gyldighed, og paa den anden Side om Dualismen, at den ikke kan realisere den sande Kjærlighed, fordi den ensidig betoner Selvhævdelsen, idet den tillægger det enkelte Selv en Gyldighed, der er uforenlig med Selvhængivelsen. Men at der i begge Retninger er en Trang til, et umiddelbart Krav om, et uvilkaarligt Greb efter Religion i den anførte Betydning, dette kunde estervises ved en Mangfoldighed af Vidnesbyrd baade fra den mythiske og den reflekterende Aands Historie. Vi ville kun minde om de Forestillinger, der komme til orde hos Dualisten Platon i hans Bog Phædon. Hvad der behersker Fremstillingen her er den Tro, at der gives et Liv efter Døden, og det Haab, at dette Liv for den Gode vil være et godt Liv i personligt Samfund med Gud. Socrates fremstilles som det lykkelige Menneske, der gaar herfra i saadant Haab. Hele Bogen er en Beretning om hans sidste Timer i Fængslet og er i sin Helhed et af de mærkeligste Vidnesbyrd om det naturlige Menneskes uafviselige Trang til et personligt Kjærligheds-samfund med den levende Gud. Hertil kan føjes de Steder, hvor Platon betegner Kjærligheden som Centret i sin Philosophi, det, hvorefter egentlig alt skal dreje sig (saaledes navnlig i Symposium Cap.

5) og navnlig som det formidlene Puncti, hvori Gud og Mennesket mødes og forenes (Sympt. Cap. 23). — Fra monistisk Hold ville vi minde om, hvorledes den gamle Epictet kan erklære, at han kun vil, hvad Gud vil. Han vil være fattig, syg, han vil dø, alt med Glæde, naar han ved, at Gud vil det. Han vil i alt adlyde Gud. „Sig aldrig om noget som helst: 'Jeg har tabt det'. Men sig: 'Jeg har givet det tilbage'. Din lille Søn er død? 'Han er givet tilbage'. Din Hustru er død? 'Hun er givet tilbage'." En fattig, gammel Krøbling som han er, vil han indvie sit Liv til at prise Gud. — Dette og Lignende kan ikke fattes anderledes end som den religiøse Bevidstheds, Systemet gjennemgribende, uvilkaarlige Greb efter et Samfund med Gud, der tilsidst kun kan realiseres som personligt Livssamfund med ham i Kjærlighed 3: i Christendommen. Først her fattes Kjærligheden i Sandhed som det centrale Princip i alt Livssamfund med Gud i real, eksistentiel Enhed af Selvhængivelse og Selvhævdelse. Den er Christendommens „store Bud“, i ethist Forstand ikke blot det „største“, men det ene Bud, det „store Bud i Loven“. Den er „Lovens Fylde“. Og dette Bud kræver hel og fuld Selvhængivelse med „Hjerte, Sjel og Sind“. Men denne Kjærlighed er ikke en Selvførtælelse i Gud, hvori vi mystisk, quietistisk gaa personligt tilgrunde. Det bekræftes ved Budet om at elske Næsten som os selv, hvorved Selvfjærligheden stadfæstes. Det bekræftes ved Guds aabenbarede Vilje, at vi skulle søge vor Salighed i Kjærlighedens Samfund med ham, hvilket er umuligt ved Selvets personlige

Fortabelse. Og det bekræftes erfaringsmæssigt, at Kjærlighedens Selvhengivelse eo ipso er Selvhævdelse ved den Kjendsgjerning, at denne Hengivelse virkelig gjør os lyffelige, og lyffeligst, jo mere den er hel og fuld. Er det nu en Kjendsgjerning, som vi hvert Øjeblik have Anledning til at erfare, og som det ikke staar til os at negte, at vort Væsen er anlagt for begge Dele, baade Selvhengivelse og Selvhævdelse, medens Umiddelbarhedens herskende modsatte Systemer ikke kunne undgaa at fornegte det ene eller det andet af disse Begreber, da kan det ogsaa her siges, at Christendommen alene aabner Afløb for Strømninger i den almene Bevidsthed, som umiddelbart gjøre sig gjældende.

At en vis Forestilling om vort Anlæg for et personligt Kjærligheds-samfund med Gud som Livets ideale Maal og Salighedens rette Kilde er tilstede i den umiddelbare, almenmenneskelige Bevidsthed, lader sig efter det Ovennævnte ikke negte. Men ligesaa vist er det, at dette Samfund paa naturlig Grund ikke lader sig realisere. Thi denne Forestilling fremkommer kun som sporadiske og magtesløse Glimt i en Bevidsthed, som er væsentlig behersket enten af den dualistiske Forestilling om vor haabløse Fjernhed fra Gud eller af den monistiske Forestilling om vor Identitet med ham. Men dertil kommer dette Afgjørende, at det umiddelbare Menneske ikke i Sandhed kjender det uundværlige Fundament for et personligt Kjærligheds-samfund med Gud, som alene gives i Forsoningen mellem Gud og Verden, om der end er Spor

af Greb ogsaa efter denue Forestilling, hvilket vi nu skulle søge at eftervise.

c. Den religiøse Bevidsthed kan nemlig ikke udholde den Strid, den indre Splidagtighed, hvori den kommer med sig selv, idet den under sit Arbejde for at constituere det Religiøse i Virkeligheden opløser det ved at løbe ud i den ene eller den anden falske Ensidighed. Men førend vi betragte Vidnesbyrdene om dens positive Arbejde for at faa Modsigelsen hævet ved en væsentlig Formidling, maa vi minde om dens Forsøg paa at afvise sin egen Trang i denne Henseende, Forsøg paa at ignorere Modsigelsen.

Et saadant Forsøg er skeet i Skepticismen. Den kender Modsigelsen, men søger at trøste sig med, at Modsigelsen selv maaske just er Tilværelsens Sandhed. Maaske er det eneste Visse dette, at intet er vist? Maaske bør man helst hverken paastaa det ene eller det andet? Maaske! Men lader os altid kun sige: maaske. Lader os aldrig paastaa noget Positivt, men ganske afholde os fra at opstille Dogmer (Sextus Empiricus). Practisk er dog Skepticismen utaalelig, fordi vi ere anlagte for Sandheden. Komme vi aldrig længer end til med Pilatus at spørge: Hvad er Sandhed? faa vi aldrig hvile i nogen positiv Sandhedsoverbevisning, da faa vi overhoved aldrig hvile, da bliver den hele Tilværelse for os et Spørgsmaal uden Svar, en altid tærende, nagende Trang, som ikke tilfredsstilles; vort Liv bliver en utaalelig Illusion. Men ogsaa principielt kommer Skepticismen i Strid med sig selv. Den Sætning, at

alt er uvist, viser sig nemlig ved nærmere Betragtning selv som et Dogme, der kommer i Strid med Skepticismens eget Forbud mod at opstille Dogmer.

Skepticismen er et Forsøg paa at ignorere den Mod sætning, det religiøse Spørgsmaal indeholder, ved hverken at antage den ene eller den anden af de modsatte Paastande. Eklecticismen vil paa sin Vis ignorere Mod sætningen ved at antage baade det ene og det andet. Den er ikke bange for Dogmer. Den har Brug for dem alle. Men Enheden findes lige saa lidt derved, at Mod sætningerne paa denne Maade stilles udbortes sammen, som den findes ved at negte deres Tilstedeværelse. Banskkeligheden lader sig overhoved ikke ignorere.

Det lader sig dog ikke misfjende, at ogsaa disse to Retninger have havt sin providentielle Opgave. Skepticismen hævder Aandens Ret til at anlægge en subjectiv Maalestok paa ethvert Phænomen, som optræder med Fordring paa Gyldighed for vor Bevidsthed. Og det er en uundværlig, en umistelig Ret, der herved hævedes. Men practisk ved den vistnok kun at anvende denne Ret i Ensidighed og med Vilkaarlighed. Den negter al Objectivitetens Selvgyldighed og rækker ikke længere end til at forsyne ethvert Dogme med et Spørgsmaalstegn og stille dem alle under Debat. Alt bliver herved tiifidst in suspenso. Eklecticismen har i Mod sætning hertil Realismens Ret at hævde. Den er af mere positiv Character. Den har fulgt Debatten og seet Mod sætningerne mellem de Phænomener, som fremstille sig for vor Bevidsthed med Krav paa Anerkjendelse. Af Mod sætningen

lader den sig imidlertid ikke bevæge til den Slutning, at Retten hverken er paa den ene eller den anden Side. Over for dette Positive suspenderer den sin Ret til at anvende en subjectiv Maalestok og anerkjender det Positives Ret baade til den ene og anden Side. Herigjennem forberedes den Erkjendelse, at Modsætning ikke er Modsigelse, og at al Sandhed maa erkjendes dialectisk gennem Modsætninger. Men selv har den ikke kunnet indbyrde denne Proces, fordi den kun forholder sig passivt, mekanisk til Modsætningerne istedetfor at forholde sig organisk enende. I Modsætning til Skepticismens Kriticismus er den Kritikløshedens Livsbetragtning.

Et mere positivt Forsøg paa at finde en Formidling mellem de religiøse Modsætninger — det antike Hedenstabs sidste store religiøse Kraftanstrengelse — skeede ved Nyplatonismen. Plotin betegner Værens højeste Princip som „det Ene“, der tillige er „det Første“ og „det Gode“, en overjornuftig og overmateriel, overvæsentlig (*ὑπερούσιος*) Tilværelse. Dette for os Utænkelige og Uudsigelige, dette „ensfoldigt Ene“ (*τὸ ἅπλως ἐν*) er Tilværelsens Princip og Kilde. Gud er ikke som hos Platon Ideen, men ogsaa ophøjet over al Ide. Det Mangfoldiges Vorden af det Ene sker ved Udstraaling, ligesom Straalerne fra Solen, eller ved Emanation. Nærmest er det Fornuften (*νοῦς*), der udgaar fra det Ene som et Afbillede af dette. I denne Fornuft, Verdensfornuften, ere Ideerne at søge. De have ikke som hos Platon en evig selvstændig Eksistens udenfor det højeste Princip. Sjelen fremgaar af Fornuften som

dens Afbillede. Den er immateriel, men gennemtrænger Legemet som Varmen Luften. Den højeste Sjæl er Verdenssjelen. Fra Sjelen fremgaar atter det Legemlige. Men det Materielle er en lavere Tilværelse uden sand Væren, og den formløse Materie betegnes ligetil som det Onde. Ved Sjelenes Iførelse med Legemlighed have de glemt sin guddommelige Oprindelse, ere blevne hovmodige og have tabt sin Frihed. Der behøves en Ombendelse til Dyd. Fra Synden renses vi ved Afkæse, Forsagelse af det Sanselige. Men til det Gne, det højeste Gode, til Gud hæves vi først ved Ekstase, ikke ved Philosophi som hos Platon. Tænkningen er kun et foreløbigt Trin paa Sjelens Vej til Gud, med hvem vi maa komme i væsentlig „Berøring“ (*ἐπαφή*), i Samfund. Dette er Salighed, vor Tilværelses Maal.

Som Emanationslære er Nyplatonismen nærmest et monistisk System. Men at den ingenlunde har overvundet Dualismen fremgaar dels af dens Theologi, dels af dens Physik. Hint Gne, der ogsaa kaldes Gud, betragtes vistnok som Tingenes øverste Princip, men svæver i Virkeligheden over Verden i en dualistisk Transcendentalismes uendelige Fjernhed, Bestemmelsesløshed og Utilgængelighed. Og det Physiske er som saadant det Onde, Syndens og vor timelige Glendigheds Kilde. Under denne Forudsætning bliver Systemets Ethik hvad den væsentlig er: dualistisk Aftetisme. Et beundringsfuldt Træk er den Erkjendelse, at den søgte Formidling af de religiøse Modsatninger, overhoved vort religiøse Maal, ikke naaes ved den blotte, til sig selv overladte Tænkning. Som

Gud er andet og mer end Ide, saa maa der andet og mer end Ideer til at naa ham. — Til den fulde Forstaaelse af Formidlingens Krav er dog heller ikke Nyplatonismen naaet. Hvad der kræves er jo nemlig ikke blot en Formidling af Tilværelsens metaphysiske Modsætninger. Ogsaa i Nyplatonismen er dette i alle Fald endnu altfor meget Tyngdepunktet i den religiøse Interesse. Det Religiøse er et Eksistensforhold, som ikke blot viser os en metaphysisk, men ogsaa en ethisk Modsætning mellem Gud og Verden, Gud nemlig som den hellige og Verden som den syndige. Dette Forhold kræver ikke blot mer end Tænkning, men ogsaa mer end ekstatiske Opløstelse, overhoved mer, end hvad der subjectivt kan præstere. Det kræver en objectiv, formidlende Handling, som atter forudsætter en personlig Midler, i hvem Modsætningerne have sin personlige, eksistentielle Enhed, med andre Ord en Forsoner mellem den hellige Gud og den syndige Verden. Først derved realiseres den Ide af det Religiøse, mod hvilken vi have fundet, at Udviklingen peger: Religionens Ide som et personligt Kjærligheds-samfund mellem Gud og Mennesket. Thi der kan ikke blive Tale om at elske Gud uden som den, der har elsket os først, som den med Verden forsonede Gud. Religionens Ide realiseres først som Forsoningens Religion.

Ideen om en forsonende Midlerpersonlighed har den umiddelbare religiøse Aand ikke i Sandhed kunnet undfange eller gribe ved egen Kraft. Men det lader sig paavise, at den har grebet derefter. Det lader sig med

andre Ord paavise, at Religionen som Menneskets Samfund med Gud ved en forsonende Midlers Hjælp staar som det Maal, hvortil den religiøse Aand umiddelbart sigter, men som den ved egen Kraft ikke kan naa.

Der kunde anføres en Mangfoldighed af Vidnesbyrd fra de forskjelligste Tider og Steder som Bevis for, hvor dybt rodfæstet Postulatet om en Restitution af den syndige Slægt ved en forsonende Midler er i Folkenes religiøse Bevidsthed. — Udgangspunktet er den almindelige Bevidsthed om vor Trang til en Frelser, eller den almene Følelse, at vort Liv ikke svarer til sin Ide, at det er forbærvet, ulykkeligt, skyldbetyngt; thi det er syndigt. »Video meliora proboque, deteriora sequor«, siger en romersk Digter. „Hvorfor skjuler jeg under søde Ord den almindelige Sygdom? Vi ere alle onde. Hvad den ene dadler hos den anden, det vil enhver finde igjen i sin egen Barm. Som Onde leve vi blandt Onde“ (Seneca). Den nærmere Betragtning af Naturmenneskets Bevidsthed om Synd og Skyld og denne Bevidstheds objective Berettigelse kan først finde sin Plads senere paa sit Sted i Systemet selv. Her gjøre vi endnu kun opmærksom paa, at en Bevidsthed om vor syndige Fordærvelse er en almen Kjendsgjerning i Slægten. Og Mennesket er sig bevidst, at Gud kræver forsonende Offer¹). Derfor bringer man

¹) Cfr. Wuttke, Gesch. des Heidenthums I p. 127 ff., 268 ff., II p. 62 ff., 353 ff. etc. Nägelsbach, Homerische Theol. p. 350 ff. D. s. Nachhomer. Theol. p. 352 ff. Pfeleiderer,

Guddommen blodige Offere af Dyr og stundom af Mennesker. Men der er en Følelse af dette Offers Utilstrækkelighed. Menneskeheden er at ligne ved Tantalus, der plages af en ulidelig Tørst, han ikke kan slukke. Hver Gang han griber efter den lædskende Frugt, forsvinder den for ham som en Skygge. Saa er Slægtens Raar, og Slægten har følt det og udtalt det under Smerte. Men Gud havde sagt: „Kvindens Sæd skal knuse Slangens Hoved“, og Forjættelsen klinger igjen blandt Folkene og forplantes gennem Aartusinder. Haand i Haand med Traditionen om det tabte Paradis („Guldbalderen“ med dens Herlighed), Traditionen om det ved Synden indtraadte Brud mellem Gud og Mennesket, gaar Forestillingen om en Midler, et Slags gudmenneskelig Personlighed, som skal forene det Adskilte en Gang i Tidernes Fylde, eller som allerede er isærd med Restitutionens Verk.

Vi skulle dog her indskrænke os til at nævne nogle særligt instructive Exempler. Herhen hører blandt Inderne Forestillingen om Vishnu, Opholderen, den milde, menneskevenlige Gud, som atter og atter optræder i menneskelig Incarnation (Avatara) paa Jorden for at hjælpe Menneskene i deres Nød. Han identificeres oftere med andre guddommelige eller heroiske Stikkesler. Saaledes navnlig med Arshna, i hvis Dyrkelse „Vishnus

Die Religion, I p. 145. Ogsaa Offerets religionshistoriske Betydning kan først senere faa sin fuldstændigere Burydering.

Cultus naar sit Toppunkt¹⁾. Thi Krishna opnaar efterhaanden Rang som den højeste Gud. Han prædiker sig selv som saadan og som Menneſtehedens Forløſer. Sagnene om hans underbare Fødsel, hans Optræden som Slangens Overvinder, hans Død som Følge af et Saar i Foden etc. have nogle Religionshiſtorikere ſat i Forbindelſe med chriſtelig Indvirkning, ſom dog betvivles af andre²⁾. — Ogsaa om Çākya muni (Buddha) vil Sagnet vide, at han for at befri Verden fra dens Elendighed ſtiger fra Himlen ned til Jorden, lader ſig undſange i Mâyās Skjød og fødes paa overnaturlig Maade. — Blandt Perſerne finde vi den mythiſke Forjættelſe om den himmeľſke Helt Çaoſhyaç, Verdensfrelſeren, ſom fødes af en Jomfrumoder, og ſom engang i Tiden ſkal forløſe Verden fra alt Ondt, idet han tilintetgjør Anro mainyus's Herredømme.

Indenfor den græſke religiøſe Bevidſthed faar Midlerforeſtillingerne flere mythiſke Udtryk. Saaledes navnlig i Apolloſmythen og Prometheusmythen. Apollo er en Søn af Himmeliguden Zeus og har en Kvinde, Leto eller Latona, til Moder. Hun forfølges af Slangen Pytho; men det er forjættet, at hendes Afkom ſkal beſeјre Slangen. Apollo optræder da ogsaa i Kamp mod Mørkets onde Slange. Han er den, der giver Sygdom og Sundhed. Han ſaarer og læger. Men ſom Sygdom agtes ikke blot Legemets Brøſt, men

¹⁾ Zieſe, Religionshiſt. p. 163.

²⁾ Ejr. Zieſe l. c. p. 165.

ogsaa Sjælens Lidelser og Lidenstaber. Apollo bliver saaledes en Frelser fra Syndebesmittelsen, en Gud for fedelig Renhed og Hellighed. Ikke blot hos Tragikere som Æschylos, men ogsaa i det gamle Cultusritual for Attikas Apollosfeste stildres Apollosdagene som et Slags Forsoningsfeste, hvorunder man besprænger sig med Sonofferets Blod. Endelig er han en Formidler af den guddommelige Aabenbaring. Han er den, der skaber den digteriske Begejstring og den prophetiske Ekstase. Apollosdyrkelsen har i det Hele en sterkt ethisk Character. Under Selvprøvelse og Selverkjendelse maa man nærme sig Guddommen, medens ingen udvortes Handling som saadan yder den fornødne Hjældestgjørelse¹⁾. Kun den oprigtigt Angrende finder Naade.

Endnu mærkeligere er i visse Henseender den anden af de nævnte Myther. Prometheus, Menneskehedens Repræsentant, har vanhelliget den himmelske Ild og straffes derfor ved at lænkes til en Klippe, hvor en Orn uafsladelig hakker paa hans Lever, der idelig voxer ud igjen, et Billede paa en nagende Samvittigheds bestandige Kvaler. Men det var ham forjættet, at han engang skulde blive forløst ved en Søn af den højeste Gud, født af en Kvinde. (Æschylos, den fængslede Prometheus, v.

¹⁾ „Den, som nærmede sig med et rent Hjerte, hed det, havde nok i en Draabe indviet Vand fra Kilden Kastalia; men kom man med et ondt Sindelag, formaaede intet Hav at borttage Syndens Besmittelse.“ Cicero l. c. p. 237. Det er vel dette sterkt ethiske Drag, som forklarer Sokrates's Interesse for Apollosdyrkelsen, hvori den græske Cultus synes at have naaet sit Højdepunkt.

751—772). Som Prometheus slider Menneſtehedén i ſine Lænker under Følelſen af ſin Skyld uden at kunne redde ſig ſelv, men med en aneſſesfuld Forventning om guddommelig Hjælp i Tidens Fylde. Men ſom Betingelſe for Prometheus's Frelſe har Zeus beſtemt, at en udbødelig Gud for hans Skyld frivillig ſkulde opgive ſin Udbødelighed og ſtige ned i Hades og i Tartaros, Pinens Sted. Dette maa opfyldes.

„Thi Zeus's Mund kan ikke tale Døgnens Ord;
Men hvert et Ord han vil fuldbyrde“.¹⁾

Uſchylos lader Hermes ſige til den brødefulde Prometheus:

„Naar ſaa det lange, lange Tidsrum fuldendt er,
Du atter kommer op til Lyſet. Se, da ſkal
Hin Zeus's Bingeſund, den blodigrøde Orn,
Et mægtigt Stykke rive graadig af din Krop
Og fraadſe ſom ubuden Gjeſt den ganſke Dag
I din forrevne Levers blodigſorte Kjød.
Paa ſaadan Jammer ej du nogen Ende maa
Dig vente, før der ſtiller ſig en Gud, ſom vil
Afløſe dig i dine Kvaler, villig til
At gaa til Hades og til Tartaros's Dyb“.²⁾

Foreſtillingen om et Slags gudmenneſkelig Midler fremtræder hos Platon i Sokrates's Tale i Sympoſion. Gros optræder her i en Skildring, der holdes ſvævende mellem Perſonlighed og Perſonification, ſom en mægtig Dæmon, et Mellemvæſen „mellem Dødeligt og Udbødeligt.“

¹⁾ Den fængſtede Prometheus v. 1032 f. (Vibes Overſ.)

²⁾ L. c. 1020—29.

Sokrates fortæller, at en Kvinde, Diotima, har meddelt ham dette. „Hvilken Forretning har han (Gros)?“ spurgte jeg. „Den at være Tolk og Sendebud mellem Guder og Mennesker, at bringe Bønner og Offere fra disse og Befalinger og Svar paa Offrene fra hine. Som Mellemvæsen mellem begge udfylder han Mellemrummet, saa at det Hele kommer i Forbindelse med sig selv.“ „Guddommen meddeler sig aldrig umiddelbart til noget Menneske.“ „Al Forbindelse mellem Guder og Mennesker sker ved ham.“ Paa Jorden optræder denne personlige Kjærlighed, denne Midler mellem Gud og Mennesket „fattig og er saa langt fra at være fin og smuk, som Mængden tror, at han meget mere er simpel, uanselig, barsøddet og uden Hjem. Han ligger altid paa Jorden.“ Han har saa at sige ikke det, hvortil han kan helde sit Hoved. — Det vil vistnok ved nærmere Betragtning sees, at den platoniske Gros hverken i Sandhed er Midler eller i Sandhed Forsoner. Den sande Midler maa være Gud og Menneske, og under Bestræbelserne for at producere et saadant Begreb resulterer der en Dæmon, der ikke i fuld Sandhed er nogen af Delene. Og dog tør det vel siges, at denne Forestilling om en personlig Kjærlighed, der er Midleren mellem Gud og Menneskene, er et af den umiddelbare religiøse Bevidstheds saare mærkelige Udtryk for Følelsen af vor Trang til en gudmenneskelig Midler.

Efter at de religiøse Modsætninger i den antike, græc-romerske Bevidsthed vare udarbejdede i Extrem, uden at det var lykkes at finde nogen Formidling mellem Gud

og Verden, der kunde løfte Bevidstheden op over Monismens og Dualismens Ensidigheder, som ikke længer tilfredsstillede nogen, troede man en Tid at have fundet en Midlerpersonlighed i den persiske (egentlig oldariske) Mithra¹⁾. Han optræder i Avesta som en himmelf=jordisk Eksistens, der som saadan synes at være bestemt til at være Midleren mellem Himmel og Jord, mellem Gud og Verden, mellem Lys og Mørke. Plutarch bevidner udtrykkeligt, at hans Stilling er bleven opfattet saaledes. Efter at han har omtalt Ahura mazdão som Lysets og Anro mainyus som Mørkets Princip nævner han Mithra som den, der siges „at være midt imellem“, — „hvorfor Perserne ogsaa kalde ham Midleren (μεσίτης).“ Et betydningsfuldt Vidnesbyrd om Trangen til en gudmenneffelig Midler er ogsaa denne Mythe og den Anklang, den fandt i Bevidsthederne i en religiøs forkommen Tid. Men vistnok er allerede den Bestemmelse, at Mithra kun er den ypperste af Skabningerne, og at han ikke optræder som lidende Forsøner, nok til at vise, at heller ikke denne Ide kunde tilfredsstille den religiøse Trang til et Midlerbegreb.

Endelig ville vi nævne Philos Logoslære²⁾. Lo-

¹⁾ Cfr. Forf.s Eldeste kirkl. Apologi p. 99 ff. Opmærksomheden var i hin Tid i det Hele sterkt rettet mod Østen. Derfra ventede man Frelsen. Mithrasmythen er ældre end den eraniske og zaratustriske Religiositet. Den er af oldarisk Oprindelse: skriver sig fra en Tid, da den eraniske og hinduistiske Gren endnu ikke havde skilt sig ud fra den fælles ariske Folkestamme.

²⁾ L. c. p. 110 ff.

gos er det personlige Guds Ord, Concretionen af de guddommelige Ideer. Han betegnes fremdeles som Guds Billede, hans førstefødte Søn, Guds Organ ved Verdens Skabelse og dens Styrelse. Han er evig, og han er Guds højeste Yppersteprest. Logos er Gud, og dog er der ikke to Guder. Han er, i Overensstemmelse med det Navn, der gives ham, Ordet, den, der formidler Guds Aabenbaring ad extra, ligesom Menneskeordet er et Udtryk udad for det, der bor i os. Han er den personlige Midler mellem Gud og Verden. Det heder om ham: „Den almægtige Fader har givet sin Englefyhrste, det ældgamle Ord, det udsøgte Hverv, at han staaende paa Grændsen mellem begge (d: mellem Gud og Verden: *μεσότης στας*, in confinio stans) skulde skjelne mellem Skabningen og Skaberens. Bedende anraaber han den Udødelige, idet han frembærer Bønner for de altid faldende Dødelige; og et Sendebud er han fra den højeste Konge til hans Undersaatter. Gjerne overtager han dette Hverv, hvilket han ogsaa erklærer sigende: Og jeg stillede mig mellem eder og Herren. Ufødte som Gud er han ikke, heller ikke født som vi; men han er midt imellem Yderpunkterne og stiller Borgen fra begge Sider.“ Midlerbevidstheden synes her at være kommen et væsentligt Skridt videre, idet her synes at være Tale om noget andet og mere end Formidlingen af den metafysiske Modsatning mellem Gud og Verden. Logos er vor Yppersteprest hos Gud, der gaar i Borgen for os.

Her synes saaledes at være Tale om Midleren som vor Forsoner. Upaavirket af jødiske Messiasforventninger har Philonismen maaske ikke været. Men den bliver alligevel et betydningsfuldt Tidens Tegn. Logoslæren er dens Centrum. Den er væsentlig Logoslære. Naar den derfor i sin Tid slog saa sterkt an i Gemytterne, da maa heri ligge Vidnesbyrd om, at den religiøse Aand følte Trang til en Forsoner. Men — uden Blods Udgydelse sker ikke Forladelse. Dette er et Ord, som er indskrevet ogsaa i den umiddelbare menneskelige Bevidsthed. Derom vidner Hedenstabet's blodige Offere. Og der er vel intet religionshistorisk Phænomen af en mere almen og mere indgribende Betydning end dette. Vi finde det ikke blot hos de saakaldte „Naturfolk“ paa den rene Umiddelbarheds Standpunkt. Men endog i det overcultiverede Rom vendte man tilbage dertil, efterat alt var hørt og prøvet, uden at noget fandtes tilfredsstillende¹⁾. Derfor: Skal Forsoneren tilfredsstille den almene religiøse Trang, da maa han optræde med et blodigt Offer. Uden forsonende Lidelse og Død ingen Forladelse. Philos Logos kunde, selv om han var noget andet og mere end et Begreb, ikke dø for os. Thi uden Incarnation kan han ikke lide og dø. Alligevel er ogsaa Philonismens Historie et af de betydningsfulde Vidnesbyrd om den religiøse Bevidstheds Postulat: et Samfund med Gud ved en for-

¹⁾ Der fortælles saaledes om Romere i Kejsertiden, som lode sig lægge i en Grav og overstrømme af Offerdyrets Blod for at finde Forsoning og Gjenfødelse.

sonende Midler, altsaa det Gudsforhold, som alene realiseres i Christendommen.

3.

I Christendommen er den Modsigelse principielt overbunden, hvori den umiddelbare Bevidsthed kommer med sig selv, idet den arbejder med de modsatte Forhold og Momenter indenfor det Religiøse. Just deri viser det sig, at kun den realiserer Religionens Ide. Om det Christne Samfund, om Kirken i dens Helhed kan det derfor ogsaa siges, at den ejer en bred Basis af Enhed og Enighed med sig selv om de fundamentale religiøse Principer. Alle Christne ere enige om, at det Religiøse beror paa et virkeligt Forhold mellem Gud og Verden og særligt mellem Gud og Mennesket, at dette Forhold maa realisere sig som et personligt Livssamfund i Kjærlighed — et Gjensidighedsforhold, hvorunder baade Modfætning og Enhed, baade Selvstændighed og Afhængighed, baade den Enkelte og det Hele maa komme til factist Gyldighed — at dette Livssamfund med Gud kun kunde realiseres ved en forsonende Midler. Men hvorledes nu alt dette nærmere er at forstaa, følgerlig ogaa hvorledes det factist realiseres, derom ere ikke alle Christne enige. Opfatningerne gaa ud fra hverandre, hvorfor Christenhedens Liv viser os delvis forskjellige, mer eller mindre vellykkede, mer eller mindre med falsk Ensidighed beheftede Former af det Christelige. Vi have allerede i det Foregaaende ved Lejlighed maattet gøre opmærksom paa Retninger indenfor selve Christenheden,

som pege tilbage til, væsentlig hænge sammen med det umiddelbare religiøse Standpunkts falske Ensidigheder. Disse Retninger have dog ikke Kirkespaltningen's Character. Men ogsaa en saadan findes. Christenheden har ikke saaledes med 'ét Hjerte og én Sjel' kunnet holde sammen i sit religiøse Syn, at usamdrægtig Spaltning i Kirkesamfundet kunde undgaaes. Kirken gik i Rebegjørelsen for sin religiøse Bevidstheds Indhold ud fra en enkel, enfoldig Erkjendelse af det Christelige, som i Lapidarstil har skaffet sig sit blivende Udtryk, i økumenisk Confession eller Symbol. Men indenfor dette Almentirkelige har der dannet sig indbyrdes stridende Særbeholdelser og Confessionsamfund, der i mange Henseender ikke kunne holde sammen. Den oprindelige enkle Erkjendelse af det Christelige viser sig som en Thesis, der i sig indeholder de religiøse Modsatninger, men endnu i uudviklet Form. Kristendommen selv som Kjendsgjerning er vistnok den principielle og factiske Løsning af Modsatningerne. Men Bevidstheden ejer den endnu kun i Thesisens positive Form. En Udvikling maatte komme til, hvorunder Modsatningerne for Bevidstheden traadte antithetisk ud fra hinanden. Bevidstheden kunde ikke aandløst overtage det religiøse Spørgsmaals Løsning i dens umiddelbare Positivitet. Den maatte erkjendelsesmæssigt tilegne sig Løsningen gennem en Dialectik, som opløser den umiddelbare Enhed for at finde den igjen i en højere, begrebsmæssig Syntheses Form. Dette var en Nødvendighed i samme Betydning og i samme Grad, som overhoved begrebsmæssig

Erkjendelse er nødvendig i Christenheden. Her gjælder det, at al dybere, begrebsmæssig Tilegnelse for ikke at blive mekanisk, aandløs maa være dialectisk. Hvad der derimod ikke var nødvendigt, men en Følge af Erkjendelsens Strøbelighed, der atter har sin Kilde i Synden, var dette, at de religiøse Modsatninger atter delvis traadte ud fra hinanden i Modsigelse og forvoldte Kirkepaltinger. At forfølge disse i det Enkelte, saaledes som de betegnes ved de mange Særbejendelser, er Synbolikens og ikke Dogmatikens Sag. Men det er af Bigtighed for den dogmatiske Erkjendelse, at de store kirkelige Hoved=Delingslinjer optrækkes. Og indenfor de Hoved=konfessioner, som her skulle betegnes, kunne vi heller ikke medtage andet end det, der hører med for at bestemme Grændselinjerne efter det religiøse Grundsyn, vi hidtil have erhvervet.

Lage vi det hidtil vundne Grundsyn paa Christendom som Religionen i eminent Betydning til Princip og Udgangspunkt for Bestemmelsen af de kirkelige Delingslinjer, da vil ikke Katholicisme og Protestantisme være den egentlige Grundmodsatning, der gjør Krav paa vor Opmerksomhed, men Modsatningen mellem romersk Christendom paa den ene Side og reformert Christendom paa den anden Side, hvortil kommer den lutherske Christendom, der søger at indtage det rette Standpunkt mellem Modsatningerne.

De religiøse Modsatninger vare: Ensidig Monismus og ensidig Dualismus. Den romerske Christendomsopfatning vidner om en uovervunden Levning af Monismen.

Den Enkeltes subjective Frihed og Selvstændighed mistjendes overfor det Objective: over for de guddommelige Almagtsvirkninger, over for Samfundet som det Hele og over for de ydre Midler, som det forvalter gennem sine Repræsentanter. Den romerste Christendomsopfatnings Character bliver derfor Objectivisme. Al monistisk anlagt Livsanskuelse maa faa sit Udslag i Objectivisme, fordi den som ensidig Enheds- og Helhedslære ikke vel kan taale Enkelt-Subjectets selvstændige Integritet. Denne Monismens objectivistiske Character finde vi overalt stadfæstet i vore tidligere Undersøgelser. Hvad enten den optræder pantheistisk eller pankosmistisk, maa det enkelte Subjects Frihed og Gyldighed som saadant vige som et forsvindende Punkt over for det ene gyldige Hele og Absolute. — Den reformerte Christendomsopfatning vidner om en uovervunden Levning af Dualismen. Her tilkjendes der det enkelte Subject en Frihed og Selvstændighed, som ikke er vel forenlig med dets nødvendige og væsentlige Begrænsning. Paa samme Tid undertkjendes Betydningen af de guddommelige Almagtsvirkninger i deres Formidling gennem objective Midler, og det Heles, Samfundets Ret over for den Enkelte mistjendes. Hist finde vi ensidig Auctoritet, her ensidig Frihed; hist ensidig Udvortesked, her ensidig Indvortesked, nogen Aandelighed — Subjectivisme. Det er Dualismens Tendens til at hæve det Enkelte og Endelige i en Gyldighed og Selvstændighed Side om Side med det Absolute og det Hele, vi her gjenfinde i nye Former. — Til Forskiel fra begge disse ensidige Former af det Christe-

lige søger den lutheriske Christendomsopfatning at forene det uretmæssigen Adskilte, at forene: Guddommeligt og Menneffeligt, Auctoritet og Frihed, det Hele og det Enkelte, det Ydre og det Indre, Aandigt og Naturligt.

Udtrykket Protestantisme, brugt som Fællesbetegnelse for lutherisk og reformert Christendom i Modsætning til Romanismen er ikke egnet til at være Betegnelse for den evangeliske Christendoms Væsen. Skulde det være Væsensbetegnelse, maatte det indeholde noget andet og mer end den blotte Negation. Derimod er det egnet til at sløve Synet for den lutheriske Kirkes centrale Stilling i dens dobbelte Modsætning: til Objectivismen paa den ene Side, men lige saa vel til Subjectivismen paa den anden Side. Navnet Protestantisme har kun Hensyn til den evangeliske Christendoms = Opfatnings historiske Tilblivelse som Protest mod Romanismen.

a. Den romerske Christendoms objectivistiske Character kommer navnlig tilsyne i den Maade, hvorpaa den tænker sig Frelsen formidlet. Mennesket staar her altfor ufrit og magtesløst over for et Apparat af objective Indstiftelser. Naar det heder, at Frelsen formidles ved Kirken, da tænkes herved paa det romerske Kirkesamfund. Vistnok lader det sig nu ikke negte, at Kirkens, det synlige Kirkesamfunds Virksomhed til Frelsens Formidling for den Enkelte er Et med Herrens og saaledes fuldt gyldig og nødvendig, saa vist som det er Sandhed, at Kirken er Jesu Christi Legeme. Men det betænkes ikke tilstrækkeligt, hvad det har at betyde, at Kirken endnu arbejder under

Tidens, Endelighedens og Syndens Vilkaar, at den lider under de Skrøbeligheder, der ere uadskillelige fra al vor menneskelige Tilværelse. Den romerske Kirke repræsenteres af det romerske Hierarchi, særlig af dets Episcopat. Naar dettes Medlemmer træde sammen til et økumenist Concilium, tænker en Fraction af Romanismen sig dettes Beslutninger som ufejlbare, medens en anden Fraction, den for Tiden herskende, tænker sig Ufejlbarheden hos Primatet, Kirkens synlige Hoved. Naar St. Peters Efterfølger »ex cathedra« taler til den hele Kirke om Troes- og Sedelæren, er han ufejlbar. Denne Ufejlbarhed — tænkt paa den ene eller den anden Maade — er en Følge af, at Kirken i sin hierarchiske Repræsentation tænkes at have en umiddelbar, continuerlig Fortsættelse af Apostolatet med dets Inspiration og deri begrundede Ufejlbarhed. Over for denne objective kirkelige Institution — *ecclesia docens et imperans*, der som saadan umiddelbart tillige er *ecclesia repræsentativa* — med dens absolut bindende Afgjørelser staar alle Enkelte ufrit — *ecclesia audiens et obediens*. Dens Ord og Befaling er ufejlbarligen identisk med Herrens Ord og Befaling og kræver alles Underkastelse. Kirkens officielle Tradition har selvstændig Gyldighed ved Siden af den hellige Skrift som et objectivt Guddommeligt, over for hvilket enhver Subjectivitet skal erkjende sin Afhængighed. Og dette gælder om Traditionen ikke blot som kirkelig Overlevering af det, der tænkes stammende fra Herren og hans Apostle — *traditio divina et apostolica* —, men ogsaa om Traditionen som fortjat kirkelig Produc-

tion — *traditio ecclesiastica* i strengere Betydning. Der bliver saaledes liden Plads for den individuelle Bevidstheds- og Frihedsudvikling. Romanismen har en uvilkaarlig Sty for dens Kamp, dens Misbrug og dermed følgende Farer for Kirkelegemets Enhed. Spørgsmaalet efter fri, selvstændig Troesoverbevisning — *fides, quæ creditur* — træder tilbage for Spørgsmaalet om Troesindholdet — *fides, quæ creditur* — nemlig om dette i alle Dele er Et med, hvad Kirken tror og lærer. Den subjective Visshed, der grunder sig paa fri, personlig Sandhedstilegnelse, træder sterkt tilbage for den Sikkerhed, der grundet paa objective Garantier, idet Kirken gennem et udviklet System af saadanne overtager et Ansvar for den Enkeltes Forhold til Sandheden, der er egnet til at svække hans egen Ansvarsfølelse¹⁾.

Det romerske System er saaledes en ensidig Repræsentation af Auctoritetens Princip i den religiøse Tilværelse. Dette Princip har i og for sig baade sin Gyldighed og Nødvendighed. Det er jo tilsidst Guds Auctoritet, som møder os under Formidling af det af ham viliede Samfunds Former. Uden en sterk i det Religiøse begrundet Auctoritet er ethvert Samfund udsat for at spredes som Avner for den første den bedste Storm, der farer hen over dets Marker. Men Principet bliver ensidigt og anvendes til Samfundets Skade i samme Grad, som den subjective Friheds lige saa berettigede og

¹⁾ Cfr. Martensen, Katholicisme og Protestantisme. Kbh. 1874.

nødvendige Princip fornegtes; og kommer det tilfaldt derhen, at Religiositetens væsentlig kun hviler paa udbortes Auctoritet eller ydre Garantier, da bliver den en Religiositet paa anden Haand. — Mistjendelsen af det personlige Frihedsprincip viser sig ogsaa i Romanismens Romisme, dens Opfatning af Evangeliet som en ny Lov — *novalex*. Den blinde Lydighed mod den skriftmæssigt eller kirkeligt givne Lovs absolute Auctoritet, den enkelte Sjæls afmægtige Underkastelse under et aandeligt Dictatur synes at være det, hvortil al ensidig Romisme consequent maa føre hen.

Den samme Character af Objectivisme med Mistjendelse af den Enkeltes Frihed og Selvstændighed bærer ogsaa den romerske Betragtning af de enkelte Frelsens Midler under Kirkens Forvaltning¹⁾. Betydningen af Ordet, som efter sit Væsen henvender sig til den frie, selvevidste Aand, træder forholdsvis tilbage. Hovedvekten lægges paa Sacramentet med dets Virkning *ex opere operato*, hvorunder vort subjective, personlige Forhold over for Virkningen, om det end ikke erklæres for ligegyldigt, dog i den kirkelige Praxis ikke faar den tilbørlige Vurdering. Den romerske Christendom er ensidigt sacramental. Den har baade sin Styrke og sin Svaghed i sin sterkt udprægede sacramentale Character. Det hele Mennekeliv fra dets Indgang til dets Udgang helliges ved en Række sacramentale Handlinger. Beslægtet hermed er den romerske Gudstjenestes glimrende kunst-

¹⁾ Ufr. Forf.s Ord og Sacrament.

neriske Udstyr. Kunsten er efter sit Væsen stiftet til at understøtte Virkningen af det Sacramentale. Den vil ligesom Sacramentet virke paa os gennem umiddelbare Naturindtryk. Men den maa baade efter sit Indhold og sin Form optræde som hellig Kunst. Den maa ikke optræde som selvstændig æsthetisk Magt, men ydmygt tjene det Hellige. Og det er Svagheden ved den romerske Liturgies Kunstudstyr, at det Æsthetiske formeget optræder som selvstændigt virkende Magt. Det stærkeste Udtryk for den romerske Gudstjenestes sacramentale Character er Messeofferet, der efter sit Indhold betegnes som en Forsoningshandling, hvorved Christi Offer paa ublodig Maade stadig gjentages, i Strid med det Ord, at Kristus har ofret sig én Gang for vore Synder, hvilket vil sige én Gang for alle. Hbr. 10, 14. — Det er i det Hele Svagheden ved den romerske Christendom, at det Sacramentale optræder i Ensidighed. Sacramentet er hellig Handling, Guds Handling med os gennem sin Kirke. Og tilvisse trænge vi saadan Handling, over for hvilken vi væsentligen kun ere de passive Modtagende. Vi trænge den baade ved vor Indgang og ved vor Udgang. Thi vi ere afmægtige til at hjælpe os selv. Men træder Ordet saa sterkt tilbage for Handlingen som i den romerske Kirke, da faar det ikke sin rette Vurdering, at vi i Samfundet med Gud ere mere end passive Naturobjecter, at vi ogsaa over for Gud have en relativ Frihed og Selvstændighed.

Den romerske Kirke er stærk i sin storartede Enhed. Alle Dele, indtil de mindste, ere saa kunstmæssigt og saa

fast sammenføjede i denne gamle Kirkebygning, at den har kunnet trodse de vældigste Storme i Tiderne. En saadan Enhed kræver med Nødvendighed de Enkeltes Afhængighed, deres Underkastelse under det Heles Løb. Uden dette kan et Samfund ikke eksistere. Men den romerske Enhed har for meget Characteren af Kirke-Husets physiske ufrige Enhed og for lidet af Kirke-Legemets organiske, levende Enhed, der frit former sig under Aandens Vejledning. Den Enkeltes relative Frihed og Selvstændighed i dens nødvendige Modsatning til det kirkeligt Almene og til Guds Almagtsvirkomhed gennem dets objective Institutioner vurderes ikke retteligen. Den romerske Enhed vindes ikke uden ved at gaa dette Moment i det Religiøse for nær.

Vi ville ikke hermed betegne det romerske System som et Tilbagefald i den ikke-christelige Monismus. Ikke den rene Monismus, men en uovervunden Levning af Monismen bærer Systemet tilskue i sin Objectivisme. Bortset fra den Garanti, som ligger deri, at Systemet dog er bygget paa det christelige Forsoningsbegreb, kan det siges, at det romerske System endog overordentlig sterkt accentuerer Frihedsbegrebet, saa sterkt, at evangeliske Christne have rejst den Hovedanklage mod den romerske Kirke, at den tillægger os en naturlig Frihed og en Kraft til ethiske Præstationer, til fortjenstlig Selbvirkomhed i Frelseslivets personlige Forarbejdelse, der strider mod Erkjendelsen af vor syndige Fordærvelse, medens den romerske Kirke paa sin Side priser sig lykkelig ved at eje en sterkt Ethik just i Kraft af sine Begreber om den men-

neftelige Frihed og dens Gyne. Det romerſke Frihedsbegreb kunde imidlertid, ſelv om det var dogmatisk correct, ikke ophæve Syſtemets objectiviſtiſke Character. Det er nemlig ikke tilſtrækkelig organiſt ſammenarbejdet med Auctoritetsbegrebet, men ſtaar i et altfor udvortes Forhold til Syſtemets objectiviſtiſke Drag i det Hele. Vi møde her det ſamme Phænomen, ſom vi have mødt tidligere: Spor, og i dette Tilfælde meget ſterke Spor af Modſætningen indenfor et mer eller mindre enſidigt Syſtem. Der er ogſaa her en umiddelbar Reaction mod Enſidigheden i dette. Den romerſke Objectiviſme indeholder en truende Fare for det ſubjective ethiſke Enkeltliv. Over for dette Forhold oparbejdes et Frihedsbegreb ſom Grundlag for Selvets ethiſk-religiøſe Udfoldelſe. Men dette Frihedsbegreb indarbejdes ikke tillige ſaaledes i Syſtemets Organisme, at det kan tilvejebringe den fornødne Enhed og Ligevegt.

En ſand alſidig Repræſentation af Chriſtendommen ſom perſonligt Livſamfund med Gud er alſaa den romerſke Chriſtendom ikke, fordi den enſidigt, objectiviſtiſt fremhæver det Hele, det Almene, det Auctoritetsmæſſige og Guddommelige i det religiøſe Forhold. Over for dette Objective faar ikke Subjectiviteten med ſin Frihed og relative Selvſtændighed den fornødne Gylldighed og Betydning. I fuld Sandhed kan paa den Maade Begrebet om et perſonligt Gjensidighedsforhold mellem Gud og Menneſket ikke conſtitueres.

b. Den reformerte Chriſtendom har oprindelig ſtillet Læren om det ubetingede Naadevalg, den absolute

Prædestination som Midtpunkt i sit Læresystem, som materialt Princip. Dersom i Tidernes Løb denne Artikel havde beholdt denne Stilling, dersom Systemet consequent var bleven udviklet i Overensstemmelse hermed, da maatte den reformerte Christendom stilles i samme Række som Romanismen som en Retning, der lægger ensidig Vegt paa Guds almægtige og overmægtige Enevirk-somhed i Frelsens Tilegnelse, Sacramentkirken's Ejendommelighed. Der kan ikke tænkes noget mere Knusende over for al menneskelig Frihed og Selvstændighed end dette folde, vilkaarlige Raadevalg. Det minder om den gamle fatalistiske Determinisme og fremkommer derved, at man gaar ud fra et abstract Begreb om Guds Absolut-hed, et Begreb om Gud som den abstracte, absolute Vilje, uden at man fra første Færd af tænker denne Vilje fyldt med Kjærlighedens Indhold, der over for det absolute guddommelige Jeg giver Plads for et relativt Du, som maa tilkjendes en relativ Selvgjældighed for at blive andet og mer end et forsvindende Punkt i Tilværelsen. Spiren til en monistisk og dermed objectivistisk Opfatning af det Religiøse ligger saaledes i det oprindelige reformerte System; og der maa lægges til: denne Spire er aldrig bleven fuldkommen oprykket. Det reformerte Samfund har som saadant aldrig desavoueret sit Systems deterministiske Oprindelse, aldrig som saadant stillet et andet materialt Princip i Stedet for Artikelen om det vilkaarlige Raadevalg. Men historisk har dog Artikelen om den absolute Prædestination vist sig magtesløs til at

holde Lærebbygningen sammen. Det courante reformerte System har derfor egentlig kun et formalt Princip, Skriftprincippet.

Dette Princip har ikke været til Hinder for, at den reformerte Christendom har udviklet sig i Retning af ensidig Subjectivismus. Tilskyne kommer denne Christendoms subjectivistiske Character i dens Tilbøjelighed til at gjøre den individuelle menneskelige Fornuft til Dommer i Troessager. Det læres vistnok, at den hellige Skrift er højeste Regel og Rettesnor. Men hvem skal bruge Regelen og bringe Normen i Anvendelse? Som Skriftens Fortolker tænkes snarere den enkelte, individuelle Menneſte-aand, der træder til den, end Guds Aand, der taler ud af Skriften; og for Guds Aands Vidnesbyrd som Kirkens Aand og dette Vidnesbyrds Betydning for den Enkelte mangler den reformerte Christendom Syn og Sans. Kirken er for den reformerte Bevidsthed væsentlig aandeløs. Den betragtes atomistisk som en arithmetisk Sum af Individuer, men ikke som et levende Legeme, ikke som en af Aanden fyldt og levende Organisme, der som saadan er egnet til at være Sandhedens levende Bærer paa Jorden. Det organisk Hele træder i Betydning tilbage for det enkelte Subject, der tillægges en falsk Selvstændighed. Den reformerte Aand formaar i det Højeste at udvide sit kirkelige Syn til mindre locale Complexer. Men disse tænkes kun i udvortes Forhold til hverandre. I Stedet for at fattes som levende Lemmer paa den fælles Organisme fremtræde de som smaa Selvstændighe-

der med independent Autonomi¹⁾. Det er overhoved Dualismens Tendens til at fornægte og ophæve det Enkeltes Forbindelse med og Afhængighed af det Hele og Almindelige, som kommer igjen i nye Former. Ligeoverfor Romerkirkens ensidige Auctoritetssystem, der krænker Friheden, have vi her det ensidige Frihedssystem, der sønderriver Samfundsenheden. Følgerne for Kirkelivet ligge i Dagen. Den reformerte Christenhed er ikke et med sig selv enigt Samfund, men frembyder Billedet af et Antal indbyrdes uafhængige eller indbyrdes stridende Complexer, Partier, Secter og Betsjendelser.

At den reformerte Christendom fornægter Kirkens organiske Liv og den objectivt givne Sammenhæng i Kirkens hele Tilværelse faar et consequent Udtryk i dens Forhold til Traditionen, dette Ord taget i videste Betydning. Traditionen er nemlig den røde Traad, som betegner, at Kirken lever et continuerligt Liv gennem Tiderne som en udeelt Organisme. Men Traditionen fornægtes principielt i den reformerte Kirke. Angiveligen skal dette vistnok være til Værn mod subjectiv, menneffelig Vilkaarlighed og til Forherligelse for det objective Guds Ord i den hellige Skrift. Man vil kun give Plads for det, der er ligefrem paabudt i den hellige Skrift, medens den lutheriske Kirke beholdt det kirkeligt Traditionelle, naar det ikke stred mod den hellige Skrift. Men den refor-

¹⁾ Cfr. Forf.s Det kirkelige Embede og dets Functioner. Chr.a 1881 p. 119 ff., 240 ff., 338 ff.

merte Aand har selv med subjectiv Virkaarlighed indlagt i den hellige Skrift Bestemmelser om Institutioner og uforgribelige Former for Forsatning og Dyrkelse, som den subjectivt egenmægtigen gjør til Kjendetegn paa den sande Kirke i Stedet for det Kjendetegn, Herren selv har givet i Naademiddel-Samfundet.

Særligt betegnende for den reformerte Subjectivisme er det sterkt affvækkede Begreb om Sacramentet. Som den romerske Christendom er objectivistisk, fordi den ensidigen holder sig til det Naademiddel, der ligesvem virker paa objectiv Maade, paa det Naturlige i os, Sacramentet nemlig, saa er den reformerte Christendom subjectivistisk, fordi den ensidigen anbefaler det Naadens Midde, der ligesvem virker paa subjectiv Maade, paa det Aandelige i os: Ordet. Sacramentet er her nedsat til at være blot Symbol eller dog blot subjectivt virkende. Medens Romanismen er den ensidige Sacramentets Christendom, er den reformerte den ensidige Ordets Christendom. — I Forbindelse hermed staar dens Forfastelse af alt det, hvis Virkemaade ligner Sacramentets — alt, som nærmest indvirker paa det Naturlige hos os — navnlig Kunsten ved Gudstjenesten. Den har en dualistisk Sky for alt dette. Dens fattigt udstyrede Gudstjeneste bærer Præg af nogen Aandelighed. Disse Gudstjenester ere væsentligen Læse- og Prædikegudstjenester. Alt er Ord, Ord. Man har ikke Brug for Musikken, for Billederne, for Alterets Lys, for alt det Skjønne, der kunde betegnes som det hellige Broderi paa Kirkens Alædebon. Man har glemt, at det Skjønne har evig

Gyldighed, og denne Retnings Mænd have haft en profan Glæde i at plukke bort det rige Broderi paa Kirkens Klædebon, virket af kjærlige Hænder. En reformert Gudstjeneste i sin puritanske Nøgenhed, med mange Ord og liden eller ingen Handling, vidner for os om en Religiøsitet, hvor alt samler sig saa udelukkende om den aandelige Personlighed i dens relative Selbstændighed, at der bliver lidet tilovers for det, der minder os om, at vi bære paa en skrøbelig Menneftenatur, hvori Herren tidt og ofte maa gribe handlende og helligende ind som den Overmægtige, over for hvem vi altid maa ihukomme vor naturlige Afhængighed.

Uagtet den reformerte Christendom staar sammen med den lutheriske i Troen paa Guds ufortjent frelsende Naade i Christo, kan den lutheriske Kirke uden Utrofskab mod sit Væsen og Anlæg lige saa lidt indgaa en Union („evangelisk Protestantisme“, „evangelisk Alliance“) med den reformerte Kirke som med den romerske. Thi den frelsende Sandhed mangler det fornødne objective Værn mod vilkaarlig Forslygtigelse. Overhoved: De objective Momenter i Begrebet om Christendom som Livssamfund med Gud komme fuldkommen lige saa lidt til sin Ret i den reformerte Christendom som de subjective i den romerske. Det fulde Gjenfældighedsforhold mellem Gud og Menneket kan derfor hin lige saa lidt fremstille som denne. Det kan derfor ikke undre os, at Luthers Afvisning over for de Reformerte ikke lød mindre bestemt end over for de Romerske: „I ere af en anden Aand end vi.“

c. Alt, hvad der heder Christendom, maa opfatte sig selv som Livsfamsund med Gud ved Jesum Christum. Denne centrale Erkjendelse er i og for sig intet Ejendommeligt for den lutherske Christendom. Den deler den med de hidtil omtalte Kirkeafdelinger. Men dette Centrale kan, mer eller mindre klart bevidst, mer eller mindre fylldigt gjøres gjældende som saadant, som centralt religiøst Princip. Sin sande Betydning som Princip vil denne centrale Erkjendelse faa i samme Grad, som de Modsætninger, den potentielt indeholder, komme til alsidig Gylbighed, paa samme Tid som de sammenfattes i levende, organisk Enhed. Have vi saaledes troet at kunne bestemme Svagheden ved det romerske System derhen, at det arbejder for en Enhed, der objectivistisk underkjenner Modsætningen og dermed vor væsentlige religiøse Frihed og relative Selvstændighed, medens det reformerte System, omvendt, arbejder for Opretholdelsen af en Modsætning, der ikke lader Enheden komme til sin Ret, idet man subjectivistisk tillægger den Enkelte en Frihed og Selvstændighed, der afficerer Begrebet om vor væsentlige religiøse Afhængighed: saa tro vi at kunne betegne det som det lutherske Systems Styrke, at det er anlagt for en alsidig, organisk sammenfattende Tilegnelse og Udvikling af disse Momenter, der ikke vil forkrænte noget af dem i deres sande Gylbighed.

Som den lutherske Reformation's „materiale Princip“ betegnes Artiklen om vor Retfærdiggjørelse af Naade ved Troen — »articulus stantis et cadentis ecclesiæ.« Vi frelles af Naade, Guds frie,

ufortjente Naade. Gud betegnes som den frit og enevældigt virkende, der selv objectivt grunder Frelsesforholdet ved Forsoningen i Christo og skaber det nye Frelsens Liv alene ved sin frit forbarmende og almægtigt virkende Kjærlighed. Frelsen er en Naadens Kjendsgjerning. Dette Moment indenfor det materiale Princip udtrykker Anerkjendelsen af det Objective i Frelsesforholdet, det guddommeligt Absolute, over for hvilket vi maa forholde os i Afhængighed og Receptivitet, for at Samfundsenheden mellem Gud og os skal komme istand. Men Mennesket staar heller ikke fuldkommen ufrit, bundet og uselvstændigt over for Guds frie, almægtige Naade. Var dette Tilfældet, reduceredes vi til blotte Naturexistenser, med hvem Gud ikke kunde forenes i personligt Livssamfund. Mennesket kan og maa selv frit og ubundet gaa ind paa at lade sig frelse. Dets relative Selvstændighed som frit Subject i Forhold til Gud misgjøendes ikke. Et Udtryk for denne Erkjendelse indeholdes i Frelsens Bestemmelse som en Troens Kjendsgjerning. Thi Troen er en fri Sag. Dette andet Moment indenfor det materiale Princip bærer følgerig i sig Anerkjendelsen af det Subjective i dets væsentlige Integritet.

Bed Siden af hint materiale Princip har den lutheriske Reformation ogsaa et „formalt Princip“, dette nemlig, at Guds Ord i den hellige Skrift er eneste Regel og Rettesnor for Lære og Liv. Efter romersk Opfatning er det Kirken, som indestaar for al Sandhed til Salighed; den er for saa vidt absolut Auctoritet. Efter lutherisk Opfatning er det den hellige Skrift, der indestaar for al

Sandhed til Salighed og for saa vidt er absolut Auctoritet. Den er „eneste“ Regel og Rettesnor i den Forstand, at den ikke har nogen Norm selvstændigt ved Siden af sig. Den er altsaa højeste Instans i Troessager — norma normans. Den kirkelige Tradition, der er nedlagt i Symbolet, vurderes som det nødvendige, i Kirkens organisk levende Væsen begrundede Udtryk for, hvordan den, under Forjættelse om aldrig at forlades af Herren og under Ledelse af hans Aand, har forstaaet den hellige Skrift i de stiftende Tider, og er for saa vidt stiftet til at være, ikke ubetinget, men vel betinget Norm, en saadan, som selv er normeret efter den hellige Skrift — norma normata. Saaledes holder Kirken fast ved det Objective, den guddommelige Auctoritet og Ledelse, der er os givet i den hellige Skrift, men uden at mistkende eller underkjennde den store Betydning af det Subjective: den menneskelige, kirkelige Opfatning, der er nedlagt i Symbolet. — Og naar den Enkelte tænkes stillet over for Skrift og Tradition, begge betragtede som objective Magter, tænkes Frelsen i Forhold til dem begge formildet gennem fri, subjectiv Overbevisning.

Hvorledes den lutheriske Kirke søger at lade begge Sider af Menneskets Samfund med Gud, baade den guddommelige, Guds absolute Frihed og eneældige Almagt, det Objective, og den menneskelige, Menneskets relative Frihed og Selvstændighed, det Subjective, komme til sin Ret, finder ogsaa sin Belysning gennem dens Lære om Frelsens Midler. De betegnes som guddommeligt indstiftede Medier, der objectivt have Virkekræften i sig

selv, alene i Kraft af sit guddommelige Ophav. Men til subjectiv Frelse for den Enkelte blive de først ved fri Annammelse og Benyttelse. Specielt læres om Sacramentet, at det alene i Kraft af sin guddommelige Indstiftelse har en — „sacramental“ — Virkning, som ingen kan unddrage sig — det Objective. Men til subjectiv Frelse bliver Virkningen først ved fri, aandelig Tilsegnelse i Troen — det Subjective. — Den lutherste Kirke vil ikke ensidigen hævde den ene Art af Naadens Midler paa den andens Beføstning, men søger at fatte vor Delagtiggjørelse i Frelsen som et Resultat af en nødvendig og uopløselig Samvirken af Ord og Sacrament. Den romerste Kirke forsømmer Ordet. Den lutherste hævder det som det Naadens Middel, der efter sit Væsen nærmest er en Henvendelse til vor bevidst tænkende og frit villende Aand. Den reformerte Kirke forsømmer Sacramentet. Den lutherste hævder det som det Naadens Middel, der efter sit Væsen nærmest er en Henvendelse til vor bundne og afhængige Natur. Med andre Ord: Medens den romerste Kristendoms ensidige Objectivisme rober sig deri, at den væsentlig gaar op i at være Sacramentets Christendom, og medens den reformerte Christendoms ensidige Subjectivisme kommer for Dagen deri, at den væsentlig kun er Ordets Christendom, vil den lutherste paa én Gang være begge Dele, Ordets og Sacramentets Christendom. Ogsaa paa denne Maade viser det sig, at den lutherste Christendom er anlagt for en Forening af den objective og subjective Side i Betragtningen af Frelsens Tilsegnelse.

Naadens Midler forvaltes i og af Jesu Christi Kirke¹⁾, som fra en Side seet er en af Gud indstiftet synlig Frelses-Institution — det Objective; og som fra en anden Side seet er Frelses-Samfund, de Helliges Samfund i Tro og Kjærlighed, som saadant fuldt synligt kun for Gud, der alene fuldeligen kjender Hjerter og grænser Myrer — det Subjective. Som positivt sat guddommelig Frelses-Institution repræsenterer Kirken gennem de Naadens Midler, den forvalter, den guddommelige Auctoritet over for alle Enkelte. Men disses Afhængighed er ikke Afrihedens, Trældommens, men Frihedens Afhængighed; thi som Samfund af Hellige have de Frihedens fuldkomne Lov skrevet i sine Hjerter. Enheden af hint objectivt Institutionelle med dets Auctoritet og dette subjectivt Frie finder sin Forklaring deri, at Kirken er en levende Organisme af Hoved og Lemmer, forbunden ved Kjærlighedens fuldkomne Baand.

Sit organisk pulserende Liv faar vor Lære i samme Grad, som det lykkes den paa alle Punkter at gjøre gjældende den i Sandhed centrale Erkjendelse af Christendommen som personligt Livssamfund med Gud i Kjærlighed, formidlet ved Jesum Christum. At det lutherste System fremfor noget andet ejer Betingelserne for at gennemføre denne Erkjendelse som bevidst Princip og saaledes fremstille vort Gudsforhold som et virkeligt Gjenfidsighedsforhold — den religiøse Menneſſeaands umiddelbare Postulat — dette kan i alle Enkeltheder først

¹⁾ Cfr. Forfs. Det kirkelige Embede, p. 2 ff.

fremgaa af Systemet selv. Det sande Anlæg er der. Men at den christelige Erkjendelses Maal dermed skulde være naaet, kan jo ingenlunde siges.

Vi have maattet erklære os imod en Union baade med det kirkelige Højre, de Romerske, og med det kirkelige Venstre, de Reformerte. Vi mene hermed disse Kirkepartier, som de historisk ere, i deres Ensidighed. Efter den Erkjendelse, vi nu have vundet af det lutherisk-kirkelige Lærebegrebs Anlæg for en organisk Forening af de Momenter og Factorer, som hine Samfund have udarbejdet i Ensidighed og dermed i Vildfarelse, bliver Spørgsmaalet, om ikke den lutheriske Kirke som en saadan Centrumskirke tillige er den sande Unionskirke, egnet til at række sin Haand baade mod Højre og Venstre? Vor Udvikling fører ligesvem til et bekræftende Svar paa dette Spørgsmaal. Men paa samme Tid maa det siges, at Realisationen af denne høje og herlige Tanke, Reconstructionen af Christi Kirkes ydre Enhed om den lutheriske Kirke som Centrum, er en Umulighed saa længe, som de andre Samfund fastholde sin Ensidighed. Under disse Omstændigheder kunde vor Kirke ikke unere sig med noget af dem uden at opgive sin centrale Character, hvorved den vilde opgive sig selv. Til denne Hindring, der møder os fra de divergerende Samfunds Side, kommer en anden Hindring fra vor egen Kirkes Side. Det er nemlig utænkeligt, at den skulde kunne virke med nogen Kraft som et samlende Enhedspunkt saa længe, som det endnu ingenlunde kan siges, at den er enig med sig selv om det kirkelige Livs Samfundsformer.

Men denne Banskfelighed peger tilbage til en dybere liggende. Se vi fra det Standpunkt, vi nu have naaet, tilbage paa de kirkelige Hovedmodsatninger, da kan Situationen i Korthed betegnes saaledes: Romanismen hævder Objectivitetens Princip i Christendommen. Den gør det med Rette. Thi Christendommen kan kun hvile paa den brede og faste Basis af objective guddommelige Foranstaltninger til vor Frelse. Den gør det med Rette allerede i Kraft af Religionens almindelige Begreb. Thi Samfund med Gud er umuligt, uden at det objectivt Guddommelige faar sin Gylldighed som grundvæsentlig Factor. Den reformerte Christendom hævder Subjectivitetens Princip. Og den gør det med Rette. Principet er lige saa nødvendigt som Objectivitetens baade i Kraft af Christendommens og i Kraft af Religionens almindelige Begreb. Men begge Kirkeafdelinger have udarbejdet sit Princip i Ensidighed. Denne Ensidighed er vistnok ikke af en absolut exclusiv Character. I saa Fald vilde Christendommen opløse sig ligesom de gamle ikke-christelige Religioner og Systemer. Men den er dog betydelig nok til at skade Kirkens Enhed paa det Føleligste. Den lutherske Kirke vil i Kraft af sit universale Anlæg forene de berettigede Modsatninger uden Exklusivitet til nogen af Siderne. Den har fattet Nødvendigheden af deres Enhed, og der er indenfor dens Midte leveret Bidrag til Erkendelsen af denne Enheds Væsen. Men for at denne Erkendelse skulde kunne føre til Enhedens practiske Realisation, maatte dens Væsen være ganske anderledes dialectisk tilegnet i Kirkens Bevidsthed, end den endnu kan

figes at være. Vi staa vistnok i store Nydannelser ogsaa paa dette Punkt. Tidens store Enhedstanke begynder at blive Kirketanke. Men det Hele er dog endnu kun en Begyndelse¹⁾. Fra vor umiddelbare Fortid have vi taget en dualistisk Tendens i Arv, hvis Herredømme det ikke falder let at fri sig fra. Og det har endnu ikke behaget Kirkens Herre at sende den en Genius, som var istand til at sammenarbejde Modsætningen mellem Objectivt og

¹⁾ I denne Henseende er allerede den Omstændighed høist karakteristisk, at det først er den nyere Tids kirkelige Videnskab, som med fuld Bevidsthed har grebet den Opgave, at udvikle og dialectisk bearbejde Troesindholdet ud af visse enkle, store Principer, medens den ældre Theologi væsentlig lod sig nøje med at gruppere de forskellige Loci efter et formalt, scholastisk Schema. Herunder kommer Begrebernes Distinction (altid heder det: *distingvendum est*) til at øve et Herredømme til Skade for deres lige saa nødvendige Combination. Nutidsvidenssaben i det Hele anser det i mange Tilfælde for sin Opgave at combinere der, hvor man før blev staaende ved Distinctionen. Og den gaar fra den unegteligt tilstedeværende exclusive Modsigelse tilbage til den til Grund liggende væsentlige Modsætning, som kræver Begrebernes dialectiske Combination i Enhed. Selv i et saadant Hovedpunkt som Forholdet mellem objectiv og subjectiv Forløsning, Retfærdiggjørelse og Helliggjørelse, have vi endnu at arbejde med Bevningerne af en dualistisk Tilbøjelighed til mechanisk Distinction, der ikke lader den indre organiske Forbindelse komme til sin fulde Ret. I Erkjendelsen af Forholdet mellem den guddommelige Absolutthed og den menneskelige Frihed har den nyere Theologi vistnok vundet Terrain ud over det af den gamle Orthodoxy afstukne Felt; men der er endnu store Gaader at løse. Det samme gjælder om vor Anthropologi, navnlig om Forholdet mellem Aand og Natur i den ene Personlighed eller Sjel, om Forholdet mellem Tro og Kjærlighed, mellem Ord og Sacrament o. s. v. — Vi staa altsaa endnu kun ved en Begyndelse til begrebsmæssig Nydannelse.

Subjectivt, mellem Aand og Natur, mellem Auctoritet og Frihed, mellem Samfundet og den Enkelte med en saadan Klarhed og til at opløste sin Røst med en saadan Kraft, at Enhedsordet kunde finde den fornødne Gjenklang i det christne Folks Hjerter. Stundom løster Haabet sig. Det gaar som i et Bjerverk, hvor de underjordiske Gange anlægges i modsatte Retninger. Man nærmer sig hinanden, og Bjergfolkene lytte forventningsfuldt, naar det tykkes dem, at de høre Hammerslagene fra den modsatte Side. Men saa højes der atter af. Naar det Adskilte atter skal høje sig sammen, naar den sidste stenhaarde Adskillelsens Mellemvæg skal falde, det vide vi ikke. Men vi tro, at den skal falde i Tiden. Thi Kirken er efter sit Væsen kaldet til en Udvikling i Enhed.

Capitel II.

Aabenbaring.

§ 3.

Som al religiøs Bevidsthed bestemmer sig selv som Bevidsthed om Samfund med Gud, saaledes bestemmer den ogsaa sig selv som Bevidsthed om dette Samfunds formidling ved Aabenbaring fra Guds Side. Al religiøs Bevidsthed er Aabenbaringsbevidsthed. Skal Religionen kunne realiseres som Samfund med Gud, da er den uundværlige objective Betingelse herfor, at Gud aabenbarer sig. Med den absolut skjulte Gud kunne vi ikke komme i personligt Livssamfund. Derfor: Uden Aabenbaring ingen Religion. Gud maa træde os handlende og talende imøde. Uden et saadant Medium lader der sig overhoved ikke tænke nogen Communication mellem personlige Væsener.

Ved Aabenbaring forstaa vi i Almindelighed dette, at Gud oplader sit Væsen i Selvbevidnelse, hvorved han bliver kjendelig for os. Denne Selvbevidnelse er

dels en almindelig, saaledes som Gud aabenbarer sig i Naturen, i Historien, i Menneskehjertet — Samvittigheden — dels en speciel, saaledes som han aabenbarer sig i Sønnen, Logos.

Den guddommelige Aabenbaring er Guds Selvbevidnelse. Som saadan har den til sit Indhold Gud i hans Væsen og hans forhold til Verden. Den specielle Aabenbarings Indhold over for den ved Synden fortabte Verden er Guds Væsen som frelsens Gud og hans frelsende forhold til Verden i Christo. Den specielle Aabenbaring i dens historiske, ved Synden betingede facticitet er væsentlig frelsesaabenbaring.

frelsesaabenbaringen er efter sin form dels real som frelseshistorie, Jesu Christi Person og Gjerning som den gudmennekelige Midler mellem Gud og Verden, dels verbal som frelsesforkyndelse gennem det inspirerede Ord. Den har Underets Character, 2: den lader sig ikke forklare ud af Tilværelsens for os fjendelige virkende Aarsager.

Muligheden af en særegen Guds Aabenbaring for Verden negter Monismen, fordi den kun kjenner Gud som den immanente, identisk med Verden. Den kan derfor kun antage en Selvbevidnelse fra Guds Side som en Bevidnelse ikke blot af sig selv, men ogsaa for sig selv. — Dualismen negter den særegne guddommelige Aabenbarings Mulighed, fordi den kun kjenner

Gud som den transcendente, der har Verden udenfor sig som et selvstændigt Værende, hvori han ikke kan gribe ind. — Christeligt erkjendes denne Aabenbarings Mulighed af det dobbelte Forhold, vi have fundet mellem Gud og Verden, nemlig at Gud, paa samme Tid som han er immanent i Verden og følgelig staar i væsentlig Forbindelse med den, tillige har en transcendent Ophøjethed over Verden, der stiller ham fuldkommen fri over for sit eget Verk: Han kan gribe ind deri.

Sin Nødvendighed har Aabenbaringen baade som almindelig og som speciel overhoved i det Religiøse, der er umuligt uden guddommelig Aabenbaring. I objectiv form maa det Guddommelige oplade sig for os, dersom det Religiøse derved skal realiseres: dersom vi derved skulle komme i et Samfund med Gud, der paa en Gang er Afhængighedens og den relative Selvstændigheds Livssamfund med ham. I denne objective form manifesterer sig nærmest det Absolutes Afhængighed af os. Gud møder os i Aabenbaringen som den Ophøjede, i hvis Væsen og foranstaltninger vi ikke kunne gribe ind. Men paa samme Tid giver Aabenbaringen just i sin Objectivitet Udgang for vor relative Selvstændighed til at realisere sig i frit, personligt Valg over for dette Objective.

Som frelsesaabenbaring er den specielle Aabenbarings Nødvendighed begrundet i Synden. — Monis-

men negter al speciel Aabenbarings Nødvendighed, fordi dens Verden er umiddelbart Et med Gud; og den negter særlig dens Nødvendighed som frelsesaabenbaring, fordi den negter Synden som saadan. Dualismen underkjenner den specielle Aabenbarings Nødvendighed, fordi den tillægger Verden og Mennesket en Selvstændighed over for Gud, der gjør ethvert Indgreb fra Guds Side i sit Verf lige saa unødigt som umuligt. Men begge disse Retninger ere en fornegtelse af den umiddelbare religiøse Aands Behov. Den er sig sin Trang ikke blot til en almindelig, men ogsaa til en speciel Aabenbaring til en vis Grad bevidst. Afhjælpes kan dog denne Trang kun ved en overordentlig frelsesforanstaltning fra Guds Side.

Sammenholde vi Udtrykkene for den umiddelbare religiøse Bevidstheds Aabenbaringstrang med den christelige frelsesaabenbaring, da ville vi finde et objectivt Vidnesbyrd om dennes Sandhed i den Omstændighed, at den viser sig at være i Kraft og i Klarhed just det, som den umiddelbare Bevidsthed mer eller mindre uklart begjærer og forgjeves griber efter.

Men den Enkelte bliver først subjectivt, personligt vijs paa denne Sandhed ved den Jagttagelse, at den christelige frelsesaabenbaring for ham just er, hvad ogsaa hans personlige Liv dybest behøver.

Naar den specielle, historiske Aabenbarings Hoved-

indhold, frelsen i Christo, maa betegnes som et „Mysterium“ (1 Tim. 3, 16) 2: som noget, der ikke er fuldt tilgængeligt for vor begribende Erkjendelse, da er dette i Overensstemmelse med denne Aabenbarings væsentlig underbare Character uden at være i Strid enten med Aabenbaringens Væsen som saadan eller med dens væsentlige religiøse formaal. Thi dels er denne Aabenbaringens Utilgængelighed for vor Fornuft ikke at fatte som Strid med Fornuften som saadan, men kun som Strid med den formørkede Fornuft; dels er Aabenbaringsindholdet ingenlunde absolut utilgængeligt for vor Fornuft. Der gives en religiøs Erkjendelse, en virkelig, fremadstridende Forstaaelse, om den end deler al timelig Erkjendelses Kaar, at være „stykkevis“. Og endelig er dens delvise Ubegribelighed ikke til Hinder for dens religiøse formaal: at realisere Livssamfundet mellem Gud og os. Thi dette Samfund er som personligt Livssamfund ingenlunde ensidigen et intellectuelt forhold, og det subjective Organ, hvorved Aabenbaringens Indhold reciperes, er ikke i første Række Fornuften, men et personligt Centralorgan, indenfor hvilket det Intellectuelle vistnok har sin Plads og sin store Betydning, men kun som Moment.

1.

Blandt Kirkefædrene finde vi fra først af Spørgsmaalet om Aabenbaringen i Forbindelse med Spørgsmaalet om Frelsens Universalitet¹⁾. Uden Aabenbaring ingen Frelse. Vil Gud alles Frelse, da maa denne Frelse aabenbares for alle. Men hvorledes faa alle Del i Aabenbaringen, ikke blot i den almindelige, men i Frelsesaabenbaringen ved Christum? Fra Hedenstæbets Side indvendes, at naar Frelsen knyttes til Aabenbaringen i Christo, da ere de førchristelige Slægter „uden Ansvar“²⁾. Over for denne Betragtning søger man at bevise, at Frelsesaabenbaringen selv er en univerjel Kjendsgjerning. Man gaar en af to Veje: Enten betegnes den førchristelige, umiddelbare religiøse Bevidsthed som Resultat af en begyndende, men endnu ufuldkommen og sporadisk Frelsesaabenbaring. Eller man knytter Forestillingen om en Frelsesaabenbaring for de bortgangne Slægter til Christi Redfart til Hades. Denne maa da tænkes gjældende ogsaa for alle følgende Slægter og Individuer, der ikke i dette Liv komme i Forhold til Aabenbaringen. Justinus Martyr lærer, at i Christo som Guds Logos „har hele Menneskeheden faaet Del“. Han aabenbarer sig begyndelsesvis og „delvis“ i hele Slægten som *λόγος σπερματικός*. Christi Aabenbarelse i Kjød er Fuldbendelsen eller den fulde Concentration af den sporadiske Logosaabenbarelse gennem Tider og

¹⁾ Cfr. Forfs. Den ældste kirkelige Apologi p. 162 ff.

²⁾ Just. Martyrs Apologier, overf. af Forf. Thra. 1883, p. 46.

Slægter. Derfor gives der fromme Hædninger, der kunne betegnes som Christne før Christum. Paa lignende Maade andre Fædre. Saaledes Clemens Alexandrinus: Al Sandhed før Christum ere Brokdele af den ene Sandhed, Sandheden i Christo. Særlig gjælder dette om den græske Philosophi, der ansees som en begyndende Christendom. Stundom afledes denne umiddelbare Sandhedserkjendelse fra en fælles, traditionelt forplantet Uraabenbaring. Stundom tænkes Logos, „alles Herre, baade Græters og Barbarers“, at give Folkene Visdom ved lavere Engle. Cfr. ogsaa Origenes, Eusebius og andre Fædre. Justinus Martyr har dog allerede ved Siden af den førstnævnte Forklaring ogsaa den anden om Christusaabenbarelsen i Hades (Dial. c. Tryph. Capp. 72. 99). Cfr. Cyrill af Jerusalem (Katech. IV, 11). Digterisk er denne Forestilling behandlet af Dante (Helvede IV, 23—63) og af Tædmon i hans af Grundtvig oversatte, angelsjælske Digt: „Ikvæld blev der banket paa Helvedes Port“. — Ogsaa latinske Fædre beraabe sig paa en umiddelbar Gudsaaabenbaring gennem Samvittigheden, som beviser Frelsesaaabenbaringens Sandhed gennem dens Homogeneitet med vor umiddelbare religiøse Bevidstheds Indhold, hvilket berører os enhver Undskyldning. Tertullian: O testimonium animæ naturaliter christianæ! Cyprian: Hoc est summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non posses.

Den lutherske Scholastik, der væsentlig bygger paa den middelalderlige, skjelner mellem „naturlig“ og „overnaturlig“ Aabenbaring, *revelatio naturalis* og su-

pernaturalis. Ved den første forstaaes efter Høllas *revelatio generalis sive manifestatio naturalis*, qua Deus se patefecit tum per lumen naturæ insitum, tum per effecta in regno naturæ conspicua — Samvittigheden (*cognitio innata*) og Naturen (*cognitio acquisita*). Men denne Åabenbaring er utilstræffelig til Frelse (*ad salutem sufficiens non est*). Den lærer os ikke at kjende Frelsen (*de reconciliatione nihil novit*).

Nødvendigheden af en speciel Frelsesåabenbaring erkjendtes almindeligt i Oldkirken. Men denne Fornødenhed ansaaes af Grækerne mest som en Trang til nyt Lys (intellektuelt), af Latinerne, fornemmelig af Augustin paa Grund af deres dybere Syndserkjendelse mest som Trang til nyt Liv, Frelse fra den aandelige Død og den bundne Viljes Frigjørelse (ethisk). For Grækerne (cfr. Justin og de ham følgende Theologer) er den specielle Åabenbaring egentlig intet Nyt i Historien, men kun det fulde Lys til Forskjel fra de svagere og sporadiske Lysglimt i den førchristelige Logosaabenbaring, medens den for Latinerne er det absolut Nye, der ikke kunde opkomme i det syndige Menneskes Hjerte.

Den lutherske Scholastik behandler Læren om den specielle Frelsesåabenbaring som *principium theologiæ*. Denne Åabenbaring er Theologiens „eneste Princip“. *Unicum theologiæ totiusque religionis christianæ principium est divina revelatio* (Quenstedt). Dette Princip er altsaa identisk med det lutherske Skriftprincip. Man tænker nemlig ved Åabenbaring ikke paa den reale Åabenbaring, selve Frelsehistorien, men kun paa den

verbale, paa Skriftaabenbaringen, og fremholder den som Princip i Modfætning til enhver Paaberaabelse af den menneskelige Fornuft, af Traditionen og af andre, senere Aabenbaringer, saaledes navnlig over for den vorende Tendens til at udvide Aabenbaringsbegrebet derhen, at Kirken gennem Concilier eller Primat tænkes som permanent Organ for fortsat guddommelig Aabenbaring. Quenstedt definerer den specielle Aabenbaring saaledes: *Revelatio specialis sive supernaturalis id est actus Dei externus, quo sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem.* Verbum Dei er her = *scriptura sacra*. Denne Aabenbaring betegnes da i Forhold til de hellige Forfattere som en *revelatio immediata*. *Prophetas et apostolos Sp. S. immediate illuminavit.* I Forhold til os betegnes den som en *revelatio mediata*. *Hodie Deus se et voluntatem suam mediante verbo scripto revelat.*

Betragtningen af Fornuftens Forhold til Aabenbaringen retter sig naturligen efter det Omfang, der tillægges vor syndige Fordærvelse. Grækerne repræsenterer i Oldtiden den slappere, Latinerne, særlig fra Augustin af, den strengere Anskuelse. For Clemens Alexandrinus og andre Grækere er Christendommen intet andet end den højeste Philosophi, og Justin og andre Apologeter vilde ansees som christne Philosopher. Latinerne derimod havde ringere Tanter om det syndige Menneskes Fornuft og troede at maatte antage et væsentligt Modfætningsforhold mellem Aabenbaring og

Fornuft, hvad der har faaet sit tilspidsede Udtryk i den gamle Sætning: »credo, quia absurdum«. Certum est, quia impossibile est, siger Tertullian. I Middelalderens Theologi gjør Modfætningen mellem Realisme og Nominalisme sig gjældende paa dette Punkt saaledes, at Realismen (cfr. Anselm, Albertus Magnus, Thomas) skjelner mellem en veritas naturalis, som kan erkjendes umiddelbart ved Fornuftens Kræfter (f. Ex. Guds Tilværelse, hvorom Thomas siger: Deum esse non creditur, sed scitur) og en veritas supernaturalis, som er utilgængelig for menneskelig Begribelse (f. Ex. Guds Treenighed). Men det fastholdes i Almindelighed, at virkelig Strid mellem begge gives ikke, da de begge ere fra Gud. For Realismen i dens platoniske Fraction medfører det ingen Banfelighed, at Aabenbaringen indeholder Universalbegreber af transcendent Character og uafhængige af Phænomenernes Verden. Thi den fastholder den objective Gyldighed af »universalia ante rem« (cfr. Platons Lære om Ideens Tilværelse før og uafhængig af Phænomenet). For Realismen i dens aristoteliske Fraction derimod bereder Aabenbaringens transcendente Character rent principielt taget vistnok en Banfelighed, da den kun erkjender den objective Gyldighed af »universalia in re« (cfr. Aristoteles's Lære om Ideen i Phænomenet). Men Nominalisterne anerkjende kun »universalia post rem« og kun som Abstractioner uden objectiv Realitet. Realitet har overhoved intet, hvorom det gjælder, at det, som Prædikat kan udsiges om noget andet. Saaledes med alt Universalt eller Generelt.

Kun det Individuelle er res. Alt andet er nomina, voces, non res. Res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, nisi aëris plectro lingvæ percussio. Her bliver en Conflict mellem Fornuft og Aabenbaring uundgaaelig af den dobbelte Grund, at Aabenbaringsindholdet for det første er af transcendent Character (eller ante rem) og dernæst tillige af universal Character. Efter sin empiriske Character kan Nominalismen vanskelig undgaa at sætte et Modsigelsesforhold mellem den empirisk erkjendende Fornuft og en Aabenbaring, der gjør Fordring paa Gyldighed for Begreber, der ere uafhængige af al Empiri. En speculativ eller rationel Theologi gives derfor ikke. Al Erkjendelse, som gaar ud over Erfaringens Kredss, falder ind under den blotte Tro. (Cfr. Roscellin, W. Occam, G. Biel). — Den lutheriske Scholastik forstaar ved Fornuft enten — formaliter — den menneftelige Opfatningsevne overhoved (facultas hominis intellectiva); denne er nødvendig ogsaa over for Aabenbaringen. Sine usu rationis dogmata theologiæ neque percipere, neque confirmare, neque a strophis adversariorum vindicare possumus (Hollaz) eller — materialiter — Fornuften betragtes som selvstændig Erkjendelseskilde og Norm; hertil erklæres den for uduelig i det Religiøse. Ratio humana non est fons aut primordiale elementum, ex quo propria et proxima fidei principia deriventur (Hollaz). Ratio ut instrumentum, non autem ut norma et iudex admittitur. Principia rationis formalia nemo rejicit, materialia, quæ sint mysteriorum norma, nemo

sanus recipit (Gerh.). Est ratio non dux theologiæ, sed pedissequa (Holl.). Der er ikke Strid mellem Aabenbaringen og Fornuften som saadan; thi ogsaa denne har sit Lys fra Gud. Men anderledes med den ved Synden formørkede Fornuft. Distinguendum inter rationem in homine ante lapsum et post lapsum. Illa, quatenus talis, nunquam adversata fuisset divinæ revelationi; hæc vitio corruptionis adversatur sæpissime (Gerhard). Ratio humana naturalis post lapsum est coeca, errorum caligine obfuscata, ignorantiae tenebris implicita, vanitati et errori obnoxia (Gerhard). Men der fjælnes ogsaa mellem den Uigjensfødtes og den Gjensfødtes Fornuft. Non rejicimus rationem renatam, renovatam, verbo Dei illustratam et sub obsequium Christi captivatam (Gerh.). Aabenbaringens Sandheder deles efter sit Indhold i articuli puri et mixti. Artt. puri ere positive Aabenbarings-sandheder, der kun kunde hentes ud af den guddommelige Aabenbaring (den ældre Scholastiks veritates supernaturales); articuli mixti ere saadanne, som den specielle Aabenbaring har tilsælles med den almindelige (den ældre Scholastiks veritates naturales). Aabenbaringsobjecterne ere aldrig contra rationem, kun supra rationem, men vel ofte contra rationem corruptam. — Aabenbaringens Sandhed lægges os nær ved testimonia externa, fornemmelig Spaadomme og Undere. Men den derved frembragte Overbevisning, fides humana, er dog egentlig kun Sandsynlighed. Den afgjørende Overbevisning, fides divina, frembringes gennem Erfaring af Aabenbaringens Virkning, naar vi ikke stenge

den ude, testimonium Spiritus Sancti internum. Spørges der efter fuld personlig Visshed, gjælder det: Hoc argumentum unicum est (Bajer).

2.

Al religiøs Bevidsthed bestemmer sig selv som Aabenbaringsbevidsthed. Den samme Bevidsthed, der bestemmer Religionen som Samfund med Gud, ejer tillige Forestillingen om, at dette Samfund kun kan realiseres ved en objectiv Foranstaltning fra Guds Side, idet han paa en eller anden Maade træder ud af sin Forborgenhed og giver sig tilkjende 3: ved Aabenbaring. Alle Religioner beraabe sig derfor ogsaa paa en eller anden guddommelig Aabenbaring. Vor Slægt føler sin Trang til en guddommelig Auctoritet, fordi den føler sin Afmagt til at vorde vis paa den højeste Sandhed ved egen Hjælp. Saa sterkt vidner Menneskeslægten om sin uafviselige Trang til en guddommelig Aabenbaring, at hvor den ikke i Virkeligheden finder, hvad den i denne Henseende tror at behøve, der phantaserer den sig til specielle Aabenbaringer og grundlægger sit Gudsforhold derpaa. Og det er saa langt fra, at de mange Aabenbarings-Forestillinger, fordi de efter sit Indhold tildeels modsiges hverandre, ere et Bevis for al Aabenbarings Ugylldighed, at netop den fælles, gennemgaaende Trang til Begrebet maa tjene som Vidnesbyrd om dets Gylldighed i og for sig. Men deraf synes jo atter at følge, at en efter sit Indhold sand Aabenbaring maa findes. Vi

maatte ellers tro, at et af Slægtens mest courante Begreber beror paa lutter Selvbedrag.

Den religiøse Aand har Bevidsthed om sin Trang til Aabenbaring i dobbelt Betydning, en almindelig og en speciel. De ældre Systemer skjelne mellem „naturlig“ og „overnaturlig“ Aabenbaring. Denne Distinction er mindre fyldestgørende, fordi paa den ene Side Guds „overnaturlige“ Indgriben ingenlunde er udelukket fra det Felt af lovmæssigt virkende Aarsager, som man plejer at afstikke for den saakaldte „Naturaabenbaring“, og paa den anden Side Frelsesaabenbaringen eller det, man plejer at forstaa ved „overnaturlig“ Aabenbaring, har sine Momenter af det Naturlige. Idet den benytter det Naturlige som Medium, hæver den dets Niveau uden at ophæve dets Naturbestemthed. Vi foretrække derfor at skjelne mellem almindelig og speciel Aabenbaring. Ved den første forstaa vi da den Opladelse af Guds Væsen, som sker gennem den hele Tilværelse, den fysiske og den psykiske, formidlet gennem Naturen, Historiens Begivenheder, Menneskehjertet med dets Tanker, Følelser og Begjær, uden Hensyn til, om denne Aabenbaring har det „Naturliges“ Character eller ej. Ved speciel Aabenbaring forstaa vi den, hvori det Guddommelige ikke blot mer eller mindre dunkelt og mangtydigt er at opspøge i Baggrunden af Phænomenernes Verden, men hvori Gud træder os handlende og talende imøde i en objectiv personlig Concretion, der i Sandhed lader os „føle og finde ham“ (Act. 17, 27). Der er en dobbelt Modsatning mellem „almindelig“ og

„speciel“ Aabenbaring. Udtrykket „almindelig“ kan nemlig refereres til det Forhold, at den ligger aaben for alle, den er Guds Selvaabenbaring for den hele Verden i Mod sætning til den specielle, som ikke uden videre ligger aaben for alle, da Christusaabenbaringen tager sin Begyndelse som Aabenbaring for et specielt udvalgt Folk og først efterhaanden forplantes videre. Her lægges imidlertid Begten paa den anden Mod sætning, nemlig mellem den almindelige som Guds Selvaabenbaring ved, gjennem alt og alle og den specielle som Guds Selvaabenbaring ved Sønnen i concret iagttagelig Eksistens.

Hele den umiddelbare Aands Arbejde med sit Gudsforhold hviler bevidst eller ubevidst paa Forudsætningen om en almindelig Aabenbaring, hvorigjennem Gud oplader for os sit Væsen og lader os mere eller mindre klart fornemme hans Tanker. Den religiøse Aand gaar til Skabningen for at finde Vidnesbyrd om Skaberen, idet den tillidsfuldt forudsætter, at der ikke gives nogen Egn af Tilværelsen, hvor han har ladet sig uden Vidnesbyrd. Eller den appellerer til Samvittighedens „ufskrevne Lov“, hvorom den har en stærk Bevidsthed. „Det var ej Zeus, der gav Befaling mig; Ej Dike, thronende blandt Hades's Guder hist, — Og dem det er, som ordne Lov i saadan Sag. Og aldrig, mener jeg, dit Bud saa mægtigt er, At nogen Dødelig skal derfor driste sig At krænke Gudernes ufskrevne, sikre Lov. Ej først idag, igaar, nej evig lever den, Og ingen ved, naar den er aabenbaret os“¹⁾.

¹⁾ Sophocles, Antigone B. 445 ff (Dorphy.).

Men Hedenfskabet har tillige en Mangfoldighed af Udtryk for, at den umiddelbare religiøse Aand meget vel føler sin Trang til en mere speciel guddommelig Aabenbaring, en mere concret, mere personlig og mere directe Act af Guds Selvbevidnelse. Ja, Apostelen synes i Act. 17, 27 at ville betegne Hedenfskabets hele religiøse Aandsarbejde som en Stræben efter at føle og finde den „ubekjendte Gud“, hvem Hedningerne „dyrke uden at kjende ham“ : erfare hans Nærværelse i objectiv Concretion aabenbaret iblandt os.

Holde vi os her fornemmelig til den græske Aands Arbejde, som i saa mange Henseender er typisk, ville vi finde dette rigtig stadfæstet. Allerede det græske Vidensbegreb, som hos Platon ingenlunde har faaet sit første, men vel sit højeste Udtryk, er betegnende i denne Henseende. At vide er at mindes, hvad der er vederfares mig, navnlig hvad der er sagt mig eller foretaget med mig. For at vi kunne vide noget Bestemt om Gud, maa han træde os talende og handlende imøde. Dette tænkes han navnlig at have gjort i Slægtens Begyndelse, hvorfor der hyppig alluderes til en oprindelig Uraabenbaring, hvoraf Slægtens religiøse Overleveringer formenes at indeholde mange Reminiscenser i forskjellige Skikkelser. Saaledes peger Platon tilbage til gamle Overleveringer fra dem, som levede forud, og om hvem der siges, at „de vare bedre end vi og stode Guderne nærmere“. Og Cicero gentager, at Oldtiden stod Gud nærmere end Nutiden. Den vidste altsaa bedre Bæstend vi, mener han.

Det er et characteristisk Træk allerede ved den mythiske Bevidsthed, at den ikke plejer at tænke sig selve den højeste Gud i umiddelbar Rapport med Mennesket. Hans Aabenbarelse tænkes formidlet, navnlig ved saadanne Guddomme, der kunne betragtes som hypotaserede Aabenbarelses af forskjellige Sider ved hans Væsen. — Guddommen tænkes enten uforvandlet og usynlig at træde i Forbindelse med Mennesket eller i jordiske Væseners Stikkelse, navnlig i Menneskestikkelse. Denne Menneskestikkelse er atter enten et blot Stik, et phænomenalt Svøb, eller den synes at pege tilbage til Forestillingen om en inderligere Forbindelse af Guddommeligt og Menneskeligt, hvorigjennem Guden helt synes at blive Menneske — Menneskeaaandens uvilkaarlige Greb efter Forestillingen om en speciel Guds Selvaabenbaring gennem Incarnation. Denne Hovedform for den mythiske Aabenbaringsidé er paa en Gang real og verbal, idet Guden optræder baade personligt handlende og talende.

Trangen til en speciel Gudsaaabenbaring have vi i den græske Mythologi allerede fundet udtrykt i Mythen om Apollon, Grækerne egentlige Aabenbaringsgud, som inspirerer Digtere og Propheter, og som giver den guddommelige Vilje tilkjende gennem Drakler. En anden Side af Forestillingen om den guddommelige Aabenbaring finde vi udtrykt i Mythen om Hermes, Romernes Mercurius, Guddommens bevingede Sendebud, der formidler Communicationen mellem den guddommelige og menneskelige Verden, idet han bringer Himlens Befalinger til Menneskene og tillige ledsager de Dødes Sjæle

fra Jorden ned i Underverdenen. Mærkeligt er, hvad flere Kirkesædne berette, at Hermes paa en Maade er bleven opfattet som det personlige Guds Ord, Logos. „I betegne Hermes som Logos, Guds Bud“, skriver saaledes Just. Martyr¹). Saaledes ogsaa Clemens Alex.²), cfr. Porphyrus hos Euseb. Præpar. ev. III, Cap. 11. Pseudo=Clem. Homil. Cap. 15: *Ἑρμῆς ὁ ἐρμηνεύτινος λόγος*. Recogn. X Cap. 34. 41: Mercurium verbum esse tradunt, per quod sensui doctrina confertur.

Indenfor den almindelige Naturaabenbaring tænker den mythiske Bevidsthed sig ogsaa særegne guddommelige Magtaabenbarelser, Underer (*τέρατα*, prodigia). Men hvad er *τέρας*? Det antike Menneſte kunde ikke undgaa at ſige ſig ſelv, at det ofte er vanſkeligt at afgjøre dette. Tilfældet kan ſpille en Rolle; eller der kan være ſkjulte Naturaarſager; og Lydningen falder Vilkaarligheden i Bold. Ved Siden af denne reale Magtaabenbaring foreſtiller man ſig derfor en mer eller mindre tydelig verbal Aabenbaring. Den meſt ubeſtemte Form af denne er den umiddelbare Anelſe. I tydeligere Omrids fremtræder den ſom Drøm og end tydeligere ſom beſtemtere formuleret guddommelig Tradition, *ὁσσα*, Rytget, der tilbageføres til guddommelig Oprindelſe, fordi man ikke kan paaviſe nogen menneſkelig. Vi have allerede ovenfor nævnt Troen paa diſſe Overleveringer, der hen-

¹) Apol. I, 22.

²) Strom. L. VI.

føres til Slægtens første Tid. De repræsentere Guddommens verbale Meddelelser til de første Mennesker.

Udtryk for en aabenbaringsmæssig Inspiration troede man at have i Mantiken. En *μάντις* (af *μαίνομαι* = insanio) er en inspireret Prophet, der taler i Ekstase. Men fremfor alt indtager Oraklet en fremragende Plads som institutionsmæssig guddommelig Aabenbaringsstilbe. Man har ingen Grund til at tro, at denne Institution i sin Oprindelse har været anlagt paa Bedrag. Man har i Oprigtighed ment i Oraklet at have et paalideligt Medium for objectiv guddommelig Meddelelse. — Hedenstabet har ogsaa Forestillingen om et skrevet Aabenbaringsord. Særlig ville vi minde om Indernes Veda og Persernes Avesta. Den sidste formettes at indeholde Gudens Svar paa Zarathustras Spørgsmaal. Blandt Grækerne gjaldt Hesiods *Theogoni* (9 Aarh. f. Chr.) som Aabenbaringsbog.

Bed Siden af de verbale Aabenbaringsmedia indtogte Mysterierne en fremragende Plads som et Slags real, sacramental Aabenbaringsinstitution. Der gaves flere Slags af dem i den græske Verden, de eleusinske, de samothrakiske, de orphiske, senere Mithrasmysterierne etc. De havde ingen doctrinær Character. De vare ikke bestemte til at belære eller overhoved at sætte den reflecterende Forstand i Bevægelse. Men de vare hellige Handlinger, beregnede paa at virke gennem sterke Sanseindtryk. Dette findes udtrykt paa mange Maader af græske Forfattere. Aristoteles siger, at de, der skulde indvies, ikke modtog nogen Lære, men Indtryk, der

hensatte dem i en vis Stemning; og Plutarch udtaler, at man i Mysterierne ikke søger at paavirke Overbevisningen ved Grunde. Men dette siges ikke til Forringelse af Mysteriernes Værd. Plutarch knytter til dem Haabet om Liv efter Døden, og han trøster sin Hustru, der sørge over en Datters Død, ved at henvise hende til Mysterierne. Ved Mysteriernes Kraft haabede man at undgaa eller fries fra den kraftløse, uhyggelige Skyggetilværelse i Hades og opstaa til et fuldt, ogsaa p̃hyisf kraftigt Liv. Om den første Grad af de eleusinske Mysterier siger Diodor ligesfrem, at „Guderne ved dem gave et evigt Liv“. Ikke som Løfte blot eller fjernt virkende Maal staar Salighedslivet i den guddommelige Mysterieaabenbarelse. Den giver allerede en virkelig Forsmag af det Tilkommendes Herlighed. Characteristisk er den Beskrivelse, et Oldtidsvidne, Themistius, giver af de eleusinske Mysterier og deres væsentlige Indtryk: „I Begyndelsen møjefuld Omvanken og Faren vild og ængstlig, endeløs Gaaen gjennem tæt Mørke; herefter, umiddelbart før Hovedacten, samtlige Rædsler, Gysen, Sitren, Angstsveden og Stivnen af Skræk. Endelig gaar et vidunderlig herligt Lys op, eller man kommer i rene Egne og paa Marker, hvor der er Sang og Dans og ophøjede Ting at høre og hellige Aabenbarelser at skue. Her vandrer den, der endelig er bleven helt indviet, fri og frant, tager befranset Del i Festen og er sammen med rene og hellige Mænd, men ser tillige, hvorledes den uindviede Pøbel i Smuds og Taage træder paa og trykker hverandre og forbliver beheftet med Dødens Frygt, fordi den ikke tror

paa de hinsidige Goder"¹⁾. — Paa denne Maade søger den efterhomeriske Tid at trøste sig over for de nedarvede, bedrøvelige Forestillinger om Hædestilværelsen som et *vita non vitalis*.

Det Væsentlige ved de gamle græske Mystier kan sammenfattes i følgende Hovedpunkter:

De vare ved Siden af og til Forstjæl fra den religiøse Aabenbaring i Ord (Orakler etc.) hellige Aabenbarings-Handlinger.

Deres Virkning beroede ikke paa reflexionsmæssig Belærelse, men paa umiddelbare, uafviselige Naturindtryk.

Virksomheden formentes at bestaa ikke blot i en middelbar Forjættelse om et evigt Liv, men i en ligesvem Meddelelse af det evige Livs Kraft.

Mystierne pegede fremad mod det kristelige Sacramentbegreb. De ere et mærkeligt Vidnesbyrd om Menneskets Trang til, ja, tør vel betegnes som et umiddelbart Greb efter en guddommelig Aabenbaring i Handling ved Siden af Aabenbaringen i Ord. De ere en Del af Menneskehjertets store Spørgsmaal efter Gud, aabenbaret i hellig Handling iblandt os.

Men efterhaanden vaagner Tvivlen. Man taber Tilliden til alle de gamle Medier. Reflexionen overtager den religiøse Aands Arbejde og vender sig indad mod sig selv eller udad mod Verden for gjennem Logik, Physik og Ethik philosophisk-empirisk at søge en Løsning af Til-

¹⁾ Citeret efter Nägelsbach, Nachhomer. Theol. Nürnberg 1857 p. 397 f.

værelsens højeste Problemer. Vi have allerede i forrige S havt Anledning til at se dette Tankearbejdes Hovedretninger. Vi minde her kun om, hvorledes de forskjellige Forsøg strandede. Den antike Aand forvildede sig i Modsigelser, og Menneskeheden havde ikke faaet sin religiøse Trang tilfredsstillet.

Den fandt ikke, hvad den behøvede, hverken i sig selv eller i Naturen. Man maatte atter ty til specielle Aabenbaringskilder og dvælede en Tid ved Forestillingerne om Mithra, om Philos Logos, eller søgte paany Hjælp i Mystrier, Mantik og magisk Theurgi — alt Vidnesbyrd om en reagerende religiøs Bevidsthed, der stræber efter en guddommelig Aabenbaring. Senere troede man at have fundet et Middel til religiøs Løstelse i den nyplatoniske Ekstase. Man havde ikke fundet nogen paalidelig speciel Aabenbaring, hvorved Gud objectivt sætter sig selv i den „Berøring“ (ἐπαφή) med os, som man føler uafviselig Trang til. Saa forsøger man at gaa den subjective Vej, at finde Berøringen med Gud gennem Sjelens ekstatiske Begejstring, dens egen Løstelse op over alt Creaturligt ind i Guddommens Sphære, hvor det „enfoldigt Ene“ skues i Sandhed og fylder Beskueren med Salighed. Men man erfarede, at Jacobsstigen ikke lader sig rejse fra Jorden til Himlen, men maa rækkes fra Himlen til Jorden. Det er ikke vor Sag at tage Guds Beskuelse som et Nov. Han maa aabenbare sig for os. Finder ikke han os først, da finde vi aldrig ham.

Disse og lignende Phænomener kunne ogsaa betragtes

som Forsøg paa at fylde Aabenbaringsforestillingerne med et mere tilfredsstillende Indhold. Det var nemlig ikke blot Formen, som ikke tilfredsstillede den religiøse Aabenbaringsstrang, men ogsaa hine Forestillingers væsentlige Indhold. Særlig ville vi gjøre opmærksom paa, hvorledes den religiøse Aand gennem saadanne Midlerforestillinger som hine om Mithra og Logos vidner om sin Trang til en guddommelig Kjærligheds-Aabenbaring og specielt Frelses-Aabenbaring.

Glimt af en saadan Forestilling have vi tidligere ogsaa fundet i Platons *Timæos*: Vi kunde ogsaa minde om det smukke Sted i *Timæos*, — der lyder som en Gjengang af Gen. 1, 31 cfr. B. 27, — hvor Platon tænker sig Gud efter Fuldbendelsen af Verdensbygningen at „glæde sig som Faderen“ over sit Verk, et „Afbillede“ af ham selv, som han besluttede „at gjøre Urbilledet end mere ligt“ (*Tim. Cap. 10*). Heri synes at ligge Ideen om en guddommelig Faderkjærlighed til Verden og en guddommelig Faderomhu for den. Vi kunde fremdeles minde om Sokrates's Længsel efter at komme til Gud, om Stoikernes Tale om den gode Gud o. s. v. Ja, hos Juvenal forekommer endog om Guderne det Ord: »*Carior est illis homo quam sibi*«. Men dette er i det reflecterede Hedenstid saa vel som i det mythiske sporadisk forekommende Glimt, der kun røbe dets dybe, lønlige Aabenbarings-Trang, men som ingenlunde ere herskende Ideer. Hvad der behersker den religiøse Forestilling er snarere Bevidstheden om Guds Hellighed og Retfærdighed, hans Brede, hans absolute Magt. Hvor den hedenste

Bevidsthed tænker sig Mennesket som Gjenstand for guddommelig Kiærlighed, der fremtræder denne hyppigt som en Forkiærlighed for vilkaarligt valgte Indlinge; som Modstykke hertil har man Forestillingen om et guddommeligt Rid eller Nag, som vilkaarligt lægger somme for Had. Og bagenfor Gudeverdenen skintes Skjæbnens mørke, kolde Stikkelse som en personlig eller upersonlig Magt i Tilværelsen, der behersker alt, Guder og Mennesker, under Nødvendighedens tunge og uforanderlige Nag. Disse Skjæbneforestillinger kunde Reflexionen ikke vinde Bugt med. Formerne skifte. Men tilbage bliver Angsten for dette Uundgaaelige, hvis Slag falde lige saa tungt som ubegribeligt. For Reflexionen bliver efterhaanden Aabenbaringsindholdet horte med Aabenbaringen selv, idet Dualismens transcendente Gud kommer for langt bort fra Verden, og Monismens immanente Gud forsvinder i Verden.

Den religiøse Menneskeand, overladt til sig selv, kan ikke tilfredsstille sin Trang til en speciel guddommelig Aabenbaring. Men Trangen er der til enhver Tid. Og vi finde den ikke blot hos Græker og Romer. Det er en almen religionshistorisk Kjendsgjerning. Formerne ere forskellige, ofte meget phantastiske. Men Trangen er der. Om den en Tid trænges tilbage, vaagner den paany, stundom med fornyet Styrke: Trangen til en coneret, personlig Gudsaaabenbaring, paa en Gang real og verbal. Allerede Platon har givet Udtryk for den sterke Følelse af Upaalidelighed ved alt, hvad vi overladte til os selv, kunne erkjende som Støttepunkter

for det samlende og vaskende religiøse Haab. Det betegnes som et „Bovesthykke“, og vor religiøse Tilværelse sammenlignes med en Fart over Havet paa et skrøbeligt Fartøj, der vækker Længselen efter et bedre, et „Ord fra Gud“ — λόγος θεός — en directe guddommelig Aabenbaring (Phædon Cap. 35). Hedningen bygger Altet for „den ubekjendte Gud“ (Act. 17, 22). Væsentlig seet er og bliver han Hedningen som saadan ubekjendt. Og Hedningen føler dette. Derfor forlanger han Aabenbaring, venter han paa Aabenbaring. „Vi ville vente — heder det hos Platon — paa en, det være en Gud eller et gudbeaandet Menneske, som lærer os vore religiøse Pligter, og, som Athene siger hos Homer til Diomedes, borttager Bindet fra vore Djne.“

Den ubekjendte Gud er bleven bekjendt i Christo. Han er selv det søgte, men ikke fundne „Ord fra Gud“, Guds Aabenbarer i højeste Forstand. I eminent Betydning er han, hvad den umiddelbare Menneskeand samlende griber efter for at føle og finde Gud aabenbaret iblandt os — Tilfredsstillelsen af Menneskehedens Aabenbaringsstrang. — De bibelske Udtryk for Aabenbaring er $\pi\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha$, ἀποκαλύπτειν = revelare; φανεροῦν = manifestare. Den hellige Skrift lærer en almindelig, ved det hele Universum — fysisk eller psykisk — formidlet og for alle Mennesker tilgængelig Gudsaaabenbaring. Ro. 1, 19. 20. 32; 2, 15; Ps. 19; Act. 17, 26 f. — Den specielle Aabenbaring er efter sit Væsen og sit Formaal Christusaabenbaring. Efter sit Væsen. Thi Christus er allerede som Faderens personlige Ord,

Logos, Faderens Aabenbarer. Joh. 1, 1; Hbr. 1, 3; Joh. 1, 14; 17, 6; 14, 8 ff. Ingen har nogensinde seet Gud; den enbaarne Søn, som er i Faderens Skjød, han har forklaret ham, heder det Joh. 1, 18; ingen, altsaa ikke blot ingen Synder, men overhoved ingen, 1: ingen skabt Personlighed. Gud sees overhoved ikke umiddelbart, men kun gjennem Sønnen, som selv er den Eneeste, der staar i den rene Umiddelbarheds Forhold til Faderen, Joh. 6, 46: „han har seet Faderen“. Denne Opfatning er ikke i Strid med Steder som Gen. 16, 13; 32, 31; Ex. 24, 10; Num. 12, 8. Thi de gammeltestamentlige Theophanier ere altid at tænke formidlede ved הִתְקַדְּשׁוּ. Cfr. Hengstenberg til Joh. 1, 18. Efter sit Formaal er den specielle Aabenbaring Christusaabenbaring. Thi Formaalet er at realisere Religionen som Livsamsfund med Gud. Dette Samsfund mellem Gud og Mennekket realiserer han som den Incarnerede som Gud-mennekket, Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16, der soner for Verdens Synd, 1 Joh. 2, 2, altsaa som Verdens Frelser. Den historiske Christusaabenbaring er saaledes væsentlig Frelsesaabenbaring. Som objectiv Kjendsgjerning er den først og fremst real Aabenbaring. Der er ingen Grund til med de ældre Theologer at indskrænke Aabenbaringens Begreb til den verbale Aabenbaring, Inspirationen. Først og fremst er Frelsestjendsgjerningen selv at fatte som guddommelig Aabenbaring. Men vistnok kræver vor Frelse ogsaa en verbal Aabenbaring, en Forkyndelse af denne Frelse. Den foreligger dels som inspireret Propheti før Begivenheden, dels som

inspireret apostolisk Vidnesbyrd efter Begivenheden. Men Christus er den principielle, personlige Formidler ogsaa af denne. Thi han er i alle Henseender Midleren mellem Gud og os, altsaa ikke blot Forsoneren, men ogsaa Propheten, Lc. 24, 19, Verdens Lys, Joh. 8, 12; han er ikke blot Vejen og Livet, men ogsaa den personlige Sandhed, Joh. 14, 6, cfr. 18, 37, hvad der peger tilbage til hans evige Bestemmelse som Guds Logos. Cfr. Mt. 11, 25; 2 Petr. 1, 21; 1 Cor. 2, 1—14; Eph. 3, 3—5. Den blivende Formidling af Kristusaaabenbaringen efter begge dens Sider, som verbal og real, som Ord og Handling, have vi i det inspirerede Christusord og den sacramentale Christus-handling.

Muligheden at den saaledes bestemte guddommelige Aabenbaring bestrides helt eller delvis af monistiske og dualistiske Retninger. Den vilde ganske vist være umulig: Gud kunde ikke saaledes stille sig ligeoverfor Verden i dens Endelighed (Tid og Rum), dersom han var absolut Et med Verden, som Monismen paastaar; og han vilde ikke paa nogen Maade eller paa noget Punkt kunne gribe ind i den sammenhængende Verdensorganisme, dersom Verden var saaledes absolut adskilt fra ham, som Dualismen paastaar. Han er ligesom saa „langt borte“, at han ikke kan naa den. Overhoved tænkes Guds Absolutthed som en afgjørende Hindring for al concret historisk Aabenbaring. Hvad enten nu denne Absolutthed monistisk tænkes som Immanensens eller dualistisk som Transcendensens Absolutthed, betegnes den som

et Forhold ved den guddommelige Eksistens, der gjør det umuligt for Gud at optræde i en Concretion, som er bestemt ved Tid og Rum. Thi Tid og Rum ere Endelighedsbestemmelser. Han kan overhoved ikke optræde historisk. At tænke ham historisk optrædende er at tænke ham, ikke som den Absolute, der som saadan ogsaa er den Uforanderlige, men som den Endelige og Foranderlige.

Med Hensyn for det første til Monismens Indvending mod Aabenbaringens Mulighed er at mærke, at den religiøse Bevidsthed i Monismen kun erkjender det Moment af Sandhed, der udtrykker dens religiøse Grundtendens, nemlig Erkjendelsen af en oprindelig og væsentlig Forbindelse mellem Gud og Verden. Og dette Forhold, hans Immanens i Verden, muliggjør just hans personlige Selvaabenbaring i og for Verden med dens Omstiftelighed. Derfor kunne vi fatte Gud som Historiens Gud, der lever sin Verdens Liv med, og Aabenbaringen som historisk Kjendsgjerning. Den Indskrænkning i Guds Absoluthed, som kunde synes at være Følgen af, at han sætter sig i Forhold til Endeligheden og optræder historisk, er ikke at fatte som Endeliggjørelse og afficerer ikke Begrebet om Guds Absoluthed. Thi denne Indskrænkning er en Selvbegrænsning, der er den nødvendige Følge af, at han overhoved sætter Eksistens udenfor sig selv, en fuldkommen fri Selv-Begrænsning, der som saadan er Udtryk for Guds Absoluthed over for sit Verk. Selvbegrænsningens Grunde kjende vi overhoved erfaringsmæssig fra Personlighedens Verden, ikke som en Ind-

skrænking, en Mangel eller en Skrøbelighed, men som den selvbevidste Friheds Privilegium. I den lavere, selvløse Tilværelse findes denne Evne ikke.

Dualismen har et Verdensbegreb, som forhindrer den i at gennemføre Begrebet om Guds Absolutthed. Den stiller Verden i en Selvstændighed over for Gud, der danner en Skranke for hans Magt. Den religiøse Bevidsthed fastholder imidlertid ogsaa af Dualismen som Sandhed kun det, der kan betegnes som dens religiøse Grundsyn, nemlig, at der er en virkelig Forskjel mellem Gud og Verden. Men denne Forskjel er atter just en Betingelse for, at Gud aabenbaringsmæssigt kan stille sig ligeoverfor Verden. Og da den kun tillægger Verden en relativ Selvstændighed over for Gud, kan Verden ikke danne nogen Skranke for hans Magt og virksomme Indgriben i sit Værk.

Fæste vi altsaa Opmærksomheden ved det, der kan ansees for det Væsentlige og Oprindelige ved Monismen og Dualismen, fordi det er det altid Blivende eller altid Tilbagevendende i den umiddelbare religiøse Bevidsthed, medens alt andet skifter, nemlig Betragtningen paa den ene Side af Enhedsforholdet mellem Gud og Verden og paa den anden Side af Modsætningsforholdet, da ere de saa langt fra egnede til at bevise Umuligheden af en guddommelig Aabenbaring, at den religiøse Bevidsthed tvertimod gennem dem umiddelbart aflægger Vidnesbyrd om dens Mulighed.

Over for Indvendingerne fra begge Sider recurrerer den religiøse Aand practisk til den umiddelbare, almene

Bevidsthed, at Verden og Mennesket ere bestemte for Gud: fecisti nos ad te! Denne Bestemmelse kan ikke realiseres uden Aabenbaring.

Aabenbaringens Nødvendighed i begge sine Former, baade som almindelig og som speciel, er Et med Religionens Nødvendighed. Uden Aabenbaring intet Samfund med Gud. Denne Nødvendighed er altsaa uafhængig af Synden. Dette gjælder ogsaa om den specielle Aabenbaring, naar vi fatte dette Udtryk alene som Betegnelse for Guds personligt concrete Selvaabenbaring, altsaa om det evige, væsentlige Forhold, at Sønnen som Logos er Faderens Aabenbarer. Det er væsentligt for Faderen at aabenbare sig i Sønnen, og det er væsentligt for os, til vor Saliggjørelse, at se Gud, som han er, hvad der kun kan ske gennem Aabenbareren, Sønnen. Cfr. 1 Joh. 3, 2. Guds Aabenbaring i personlig Concretion synes altsaa at være en saavel i Gudsbegrebet som i Religionens Begreb liggende Nødvendighed allerede uden Hensyn til Synden. Derimod tør der ikke uden videre heraf drages den Slutning, at Gud uden Hensyn til Synden vilde aabenbare sig som Menneske. Sønnen er Faderens Aabenbarer, er Logos, uden Hensyn til Synden. Thi „i Begyndelsen var Ordet“, λόγος ᾧσαρκος. Men hans Fremtræden som det menneskeblevne Logos, λόγος ἐνσαρκος, staar i et Forhold til Synden, som vi først i en anden Sammenhæng nærmere kunne betragte.

Dersom vi med Monismen maatte betegne Guds Forhold til os som en Absoluthed, hvori al personlig

Enkelttilværelse ophæves, al relativ Selvfændighed gaar tilgrunde i absolut Afhængighed, da vilde al speciel Aabenbaring være unødvendig. Dette vilde ogsaa gjælde, dersom vort Forhold til Gud dualistisk kunde betegnes som en Frihed og Selvfændighed, der satte os i Stand til at hjælpe os selv i væsentlig Uafhængighed af ham. Men vi befinde os her ikke i et Dilemma, hvor det gjælder at vælge mellem Alternativer, men indenfor en Dialectik, hvor det gjælder at forene de modsatte Momenter fra begge Sider. Begge Momenter, baade Afhængigheden og Selvfændigheden, maa komme til sin Ret, saa sandt som den almene religiøse Bevidsthed overhoved skal komme til sin Ret. Al religiøs Væden, Tvivl, Udsejelse og Fornægtelse, som historisk altid paa ny fremkalder Reaction fra den religiøse Aands Side, beror paa, at det ene eller det andet af disse Momenter ikke faar den Gyldighed, hvorpaa det umiddelbart gjør Krav i den almene religiøse Bevidsthed. Men skulle de begge komme til sin Ret, da er en objectiv, concret Aabenbaring fra Guds Side en Nødvendighed. Den maa fremtræde i concret Objectivitet for at være egnet til paa den ene Side at lade os erfare det Guddommeliges Absolutthed og vor Afhængighed af dette og paa den anden Side for at lade os realisere vor relative Selvfændighed, idet den stiller os i Frihedens Valg over for sit Indhold.

Ogsaa paa dette Punkt komme de modsatte Vildfarelser, hver fra sin Side, til at aflægge Vidnesbyrd for Sandheden. Monismen vil hævde vor Afhængighed af Gud. Dualismen vil hævde vor Frihed og Selvfændighed.

Gjennem denne dobbelte Tendens bevidner den religiøse Aand sin Trang til en guddommelig Aabenbaring i objectiv Concretion.

Denne Betragtning har sine Consequenser med Hensyn til Aabenbaringsmidlernes væsentlige Form. Vor Frihed er væsentlig en Aandsbestemthed, vor Afhængighed væsentlig en Naturbestemthed. Deraf synes at følge som en Fornødenhed, at Aabenbaringsmidlerne for at være egnede til at formidle vort Samfund med Gud som helt personligt Livssamfund maa have en dobbelt Form: en verbal, Ordets Form, hvori Gud henvender sig til os som de personligt Frie, relativt Selvstændige, og en real, Handlingens Form, hvori han sætter sig i Forhold til os som de naturligt Afhængige, de Passive.

Men medens den specielle Aabenbaring saaledes i og for sig har en i det Religiøse selv begrundet, af Synden uafhængig Nødvendighed, saa er dens Nødvendighed som historisk Frelsesaabenbaring grundet i den Udfillelse mellem Gud og os, den Fortabthed, der er indtraadt med Synden. Frelsesaabenbaringen vilde kun da være unødvendig, dersom Synden ikke var, eller dersom Synden ikke var Synd. Monismen sætter som Følge af Enhedslæren det, vi kalde Synd, som en Nødvendighed i Gud. Dualismen sætter det som Følge af Mod sætningslæren som en Nødvendighed i det Endelige og Materielle som saadant. I begge Tilfælde sees det Onde som nødvendigt. Da bliver det ikke Synd. Og da bliver en Frelsesaabenbaring unødig. Men i begge Tilfælde kommer ogsaa

Systemerne i Strid med den umiddelbare religiøse Aand, som gjennembrøder Systemernes Stranker og vidner højt om sit Ansvar og sin Skyld, vidner derved tillige om Fornødenheden af en Frelsesaaftenbaring.

Mennesket føler overhoved, at det er i Syndens Magt, og at det ikke kan hjælpe sig selv, hverken med sin Vilje eller sin Indsigt. Men det falder vanskeligt at tilstaa det for sig selv. Hvormed skulde vi vel hjælpe os selv? Hvor finde vi det, der er istand til at fylde vort Liv med en værdig og varig Tilfredsstillelse? Hvormed erstatte vi Aabenbaringen? Forslagene ere mange. Moralismen anbefaler samvittighedsfuld Opfyldelse af sine Pligter (Kant). Men det Fortvivlede er jo, at vi netop ikke kunne opfylde dem. Apostelen Paulus bekjender: „Det Gode, som jeg vil, det gjør jeg ikke.“ Men endog! Hedenskabet selv har en Følelse af sin fædelige Afmagt. Derfor bekjender en romersk Digter: »Video meliora proboque; deteriora sequor.« Og Plutarch klager over de medfødte Videnskabers ubændige Magt, som er saa stor, at uden streng Tugt vilde Mennesket ikke alene være ondt, men vildere end Jordens vildeste Dyr. — Intellectualismen anbefaler Tænkning og Videnskab (cfr. Hegel). Men her kommer Tanke mod Tanke, og de stolteste Systemer ere sunkne i Grus, det ene efter det andet, ligesom Oldtidens Akademier og Templer. Overladt til sig selv er Menneskeheden ikke bedre stillet nu, end den var paa Ciceros Tid. Han havde Udgang til Platon og Aristoteles. De vare næppe mindre end Hegel og Strauß, hvem vi have Udgang til.

Og dog beklender han, efter at alt var hørt i Fortid og Samtid: „Kun Meninger samt Skik og Brug herse overalt; for Sandheden er der ingen Plads tilovers; alt er tilsidst indhyllet i Mørke.“ „Hvilken af disse Meninger, der er den sande, det maa en Gud vide.“ Sandt! Kun Gud ved det. Men derfor kan ogsaa kun han sige os, hvad der er Sandhed. — Æstheticismen anbefaler Kunstens Nydelser (Schiller). Hvad vi behøve er Skjønhed. Vi maa tilbage til „Grækenlands Guder“, eller de maa atter aabenbare sig for os i al sin Skjønhed. Dette er den Aabenbaring, som vi behøve. Derfor klager Schiller: „Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick“, og han beder: „Kehre wieder holdes Blüthenalter der Natur!“ Det er den græske Skjønhedsverden, hvorefter han sukker. Men han kunde spare sine Taarer. Grækenlands Guder have atter og atter gjæstet vor Jord. Og de ere til enhver Tid villige til at komme igjen. Men Skjønhedsaabenbaringen tilfredsstiller ikke Slægten. Det ser man bedst i denne Slægt, som synes mer tilbøjelig til at dyrke det Stygge end det Skjønne. Men om Grækenlands Guder atter vende tilbage, om de atter i sin „stille Storhed“ (for at bruge et Udtryk af Winckelmann) faa tale til Slægten, det er: Om Slægten atter skulde opleve en Periode af Skjønhedscultus, saa er der ingen Grund til at tro, at Skjønhedsaabenbaringen mer end før vil være istand til at mætte Sjælens Hunger og stille dens Tørst. Og de, som maa undvære Skjønhedsnydelser enten paa Grund af sin sociale Stilling eller paa Grund af naturlig Mangel paa æsthetisk Sans, — disse

skulde altsaa være fordømte til at maatte undvære den Næring, de behøve for sin Sjæl. — Straufs vil erstatte den guddommelige Aabenbaring med de almindelige sociale Interesser¹). Især dvæler han ved Politiken og Videnskaben. De store politiske Begivenheder i et Folks og Lands Historie: Hvilken Kilde til Løftelse! Dette Surrogat har ikke det Fortrin at være universalt. De samme Begivenheder, som virke løftende paa nogle, have paa andre den modsatte Virkning. Og Videnskaben. Den bliver vel ingenfinde alles Sag. Men de, der ikke faa Udgang til dens Allerhelligste, den virkelige Videnskab, henvises til dens Forgaard, de populære Fremstillinger af dens Resultater. Saa kan en Dannelsens Aristokrat søge at trøste profanum vulgus, „Mængden“. Men saa kan ikke den tale, der ved forvift, at om de højeste Interesser, Svaret paa vort Livs dybeste Spørgsmaal, gjælder den Regel: aut omnibus, aut non mihi.

Et fælles Træk ved alle de Interesser, som ere anbefalede i den guddommelige Aabenbarings Steb, er dette, at de fuldkommen svigte i Døden. Hvad bliver saa Livet? En naturlig, nødvendig Stræben, der ikke naar sit Maal. Historiens ufejlbarlige Udgang for enhver bliver denne: at „fejle sin Skude paa Grund“. Man vil trøste sig med, at det dog var „dejligt at fare“. Men det er ikke Sandhed. Det føler enhver, at et Liv fuldt af Længsler uden Tilfredsstillelse, fuldt af Spørgsmaal uden Svar er lige saa lidt et dejligt Liv som en Fart mellem Baaer

¹) Der alte und neue Glaube, p. 299 ff.

og Skjær uden Udsigt til Havn. Døden er navnlig tilfaldet det haarde Ord, der vejrer al forfængelig Trøst hen som Avner for Vinden.

Vi kunne ikke hjælpe os selv. Det vide vi, naar vi kun ville tilstaa det for os selv. Derfor maa Gud aabenbare sig med Hjælp i Gjerning og Ord. Magtesløs er al menneffelig Visdom og Kunst over for Hjertets dybe Saar, magtesløs som Lægens Kunst over for Lady Macbeth, der gaar i Sørne og klager over, at hun ikke kan faa den Myrdedes Blod bort fra sine Hænder. Blodlugten vilde ikke forsvinde for al Arabiens Røgelse. Det er den til Døden sjælesyge Menneffeheds Spørgsmaal til sine menneffelige Sjælelæger, Shakespeare har lagt Macbeth i Munden, hvor han spørger Lægen:

Kan du ej give Raad for Sjælens Feber,
Opluge Sorgens dybe Rod af Mindet,
Udslette Hjernens kummerfulde Skrift,
Og med en liflig Glemsels Modgift rense
Det svært bespændte Bryst for Sygdomsstoffet,
Der trykker Hjertet?

Nej, det kunne ikke vi. Det kan kun Gud. Lægemidlet maa komme fra Aandernes Fader. Aanden er syg.

En ofte gjentagen Paastand er denne, at Menneffet i sin umiddelbare religiøse Bevidsthed 1: i sin Samvittighed har tilstræffelig Vejledning til Sandhedens Erkjendelse. Dertil maa nærmest siges, at den frelsende Erkjendelse ikke er det første Fornødne, men Frelsen selv som Kjendsgjerning, Frelsesaabenbaringen som Factum. Det Første er, at vi objectivt frelles, det Næste, at

denne Frelse bliver subjectivt erkjendt. Dernæst: Den Sandhedsaaabenbaring, vi have i vor Samvittighed, er altfor uklar til at kunne yde os den sikre Vejledning, vi behøve i Sjælens dybeste Spørgsmaal. Denne Uklarhed har sin Grund i, at vor hele Bevidsthed ved Synden er bleven sløvet og slappet. Den har undergaaet en Forandring, som gjør den uskikket til at være en fuldt paalidelig Sandhedstilde. Det naturlige Menneſte fatter ikke de Ting, som høre Guds Aand til; thi de ere ham en Daarlighed. 1 Cor. 2, 14. Denne Uklarhed er dels et umiddelbart, medfødt Forhold, dels et selverhvervet. Vi fordunkle altid selv vor Sandhedsbevidsthed, idet vi forholde Sandheden ved Uretfærdighed. Rom. 1, 18. Det naturlige Menneſte, om hvem Apostelen kan ſige, at det til en vis Grad „kjender Gud“, vurderer ikke dette ſit Eje, „holder det ikke værdt at have Guds Kundskab“, hvoraſ Følgen er en tilbagevirkende Fordunkling af den umiddelbare Gudsbevidsthed, det uforſtandige Hjertes Formørkelse; og „der de ſagde ſig at være Viſe, bleve de Daarer“. Rom. 1, 20. 21. 22. 28. Vi vilde altsaa ikke være tjente med den ſubjective Vejviſer, vi have i vor Samvittighed. Vi behøve ydre, ſikre Holdepunkter for vor Tro, ſom i ſin Objectivitet ere uafhængige af vor formørkede Forſtands og vor fordærvede Viljes Indflydelse og hævede over vor Svaghed, paa ſamme Tid ſom de give os fuld Frihed til at vælge.

Men ſelv om Samvittigheden var fuldkommen klar, vilde den dog ikke kunne forhjælpe os til den Sandhedsaaabenbaring, vi behøve. Dens Indhold lider ikke blot af

væsentlig Uklarhed, men ogsaa af væsentlig Usfuldstændighed. Kan den til en vis Grad vidne for os om den Sandhed, at vi ere Syndere, saa kan den ikke forvisse os om den Sandhed, at Gud er Synderes Frelser, selv om der i Slægtens Levnetsløb lader sig paavise famlende Greb ogsaa efter denne Forestilling. Vor umiddelbare Samvittighed er væsentlig Lovbevidsthed. At Gud er en hellig, retfærdig, fortørnet og fordømmende Gud, en „fortærende Ild“ for Syndere, en Gud, som maa betale en Synder efter hans Gjerninger, derom kan vor Samvittighed vidne noget for os. Og den gjør det. Men dette er ikke den Frelsesaaenbaring, som vi trænge til og væsentligen savne. Deri er ikke den Trøst og Fred, som hvert Menneske sukker efter i Vhø eller Vn. Ivertimod. Den Tale forøger vor naturlige Angst, jo klarere den lyder, og fører os Fortvivlelsen imøde. At der gives en Frelse, at Gud i Kraft af denne er forsonet, at han saaledes har gjort det muligt for sig selv, uden at krænte sin Hellighed og Retfærdighed, ikke at gjøre med os efter vore Synder eller betale os efter vore Overtrædelser, — dette ved det naturlige Menneske ikke. At vor Frelser lever, dette maatte Gud sige os. Ellers havde vi aldrig faaet det at vide. Hvorledes skulde de tro paa den, om hvem de ikke have hørt? Rom. 10, 14. Det ligger allerede i Frelsens Væsen som historisk Kjendsgjerning, at den maatte forkyndes os; og det ligger i dens Væsen som underbar Kjendsgjerning, at den maatte forkyndes os som noget Nyt, der ikke kunde opkomme i noget Menneskes Hjerte. — En guddommelig Aabenbaring er

nødvendig til vor Frelse, ikke en Prædiken i menneskelig Visdoms overtalende Ord, men i Aands og Krafte Bevisning, paa det at vor Tro skulde være grundet i Guds Kraft.

Vi maa endnu dvæle noget ved Nødvendigheden af Aabenbaringens dobbelte Form som Ord og Handling. Vi have fundet, at denne dobbelte Form svarer til en Fornødenhed i Menneskets Væsen som Synthese af Aand og Natur, allerede bortseet fra Hensynet til Synden. Ligesaa have vi fundet, at den svarer til Slægtens factiske Aabenbaringskrav baade i Mythe og Reflexion. Men den samme Fornødenhed med Hensyn til Formens Dobbeltthed lader sig ogsaa erkjende af den specielle Aabenbarings Væsen som Frelses-Aabenbaring. Den syndige Fordærvelse, fra hvilken vi skulle frelses, eksisterer i en dobbelt Form som Aandsfordærvelse og som Naturfordærvelse. Vor aandelige Frihed er en Frihed i Synd; og vor naturlige Afhængighed er en Afhængighed i Synd. Synden i os er paa den ene Side fri Bestemmelse, paa den anden Side naturlig Bestemthed i vort dobbelt anlagte Væsen. Indenfor Organismens Enhed befinde disse Momenter sig, som Organismens Grundmomenter overhoved, i en stadig Dialectik, saaledes at den aandelige Friheds syndige Selvbestemmelse altid omsætter sig i naturlig syndig Bestemthed: Syndig Tendens, Drift, Vane (*persona corrumpit naturam*), og omvendt: den naturlige Syndebestemthed afsætter idelig syndig Selvbestemmelse som distincte Acter af Vilje og Bevidsthed (*natura corrumpit personam*).

Deraf følger med Hensyn til Frelsen selv, at den paa samme Tid er et Personanliggende i Frihed og et Naturanliggende i Afhængighed, og med Hensyn til Frelsesaaabenbaringen, at den i sin Form maa svare til dette dobbelte Forhold.

Den christelige Aabenbaring svarer i sin dobbelte Form som Ord og Sacrament nøje til dette dobbelte Behov. I det forløsende Ord have vi et Middel, der nærmest henvender sig til det aandeligt Bevidste og Frie i os og er egnet til at fremkalde et nyt godt Sind. I Sacramentet have vi et Handlingens Middel, der nærmest refererer sig til vort Væsens Naturside, det Passive, og er egnet til at skabe i os en ny god Natur med gode Drifter og Tilbøjeligheder eller at indvirke fornyende paa vort Væsens blivende Natursubstrat. De sigte vistnok begge paa det hele Menneske i dets organiske Udelelighed og maa følgelig betegnes som virksomme i og for det hele Menneske. For saa vidt kan det siges: *Idem sunt effectus verbi et sacramentorum*. Men de have sit nærmeste Tilknytningspunkt i den ene eller den anden Egn af vort dobbelt anlagte Væsen. Som al menneskelig Pædagogik er en Virksomhed i Ord og Handling, saa er ogsaa Aabenbaringens guddommelige Pædagogik en Virksomhed i Ord og Handling. Den ene Virksomhed beror lige saa lidt som den anden paa nogen dualistisk Deling af vort Væsen, men simpelt hen paa Erkjendelsen af den nødvendige Dialectik mellem det ene, organiske Væsens modsatte Momenter. Og ligesom Aand og Natur, Selvbestemmelse og Selvbestemthed, Personshynd og Naturshynd

altid indbyrdes gjenfærdigen betinge og betinges af hinanden, saaledes staar ogsaa Ord og Sacrament i et indbyrdes dialectisk Forhold til hinanden under sin Anvendelse i Frelsesaaabenbaringens Tjeneste over for vort i dobbelt Forstand syndebestemte Væsen. De supplere hinanden ligesom de to Hænder, med hvilke vi gjøre den ene Gjerning. Ordet kan ikke undvære Sacramentet uden at afsætte et Gudsforhold, der ikke i fuld Betydning er det religiøse, fordi det beror paa Mistkjendelse af Syndefordærvelfens Dybde som Naturfordærvelse. Her mistkjendes overhoved vor naturlige Afhængighed, og Gudsforholdet faar Præg af ensidig, falsk Aandelighed. Sacramentet kan heller ikke undvære Ordet uden at afsætte et Gudsforhold, der lige saa lidt i fuld Betydning er religiøst, fordi det beror paa Mistkjendelse af vor aandelige Frihed.

Begge disse Aabenbaringsformer ere Gjenstand for Angreb i Nutiden. Men især Sacramentet. De sacramentale Handlinger betegnes som Magi. Dersom Magi kan betegnes som en Handling, som man tillægger en „umiddelbar moralsk Indvirkning“ (Viktor Rydberg, Middelalderens Magi) — saa er den sacramentale Handling ikke Magi. „Umiddelbart“ tillægge vi Sacramentet ingen Virkning paa det „Moraliske“ i os, fordi vi overhoved ikke tænke os Sacramentet virkende „umiddelbart“ paa det Aandelige i os. Magien sammenstiller incommensurable Ting: Materiel Handling og moralsk, aandeligt Væsen. Aanden lader sig ikke bestemme „umiddelbart“ paa denne Maade. Men just denne Erkjendelse ligger

til Grund for vor Opfatning af det Eiendommelige ved Guds sacramentale Henvendelse til os. Hvad der „umiddelbart“ paavirket ved Sacramentet er just det med den synlige, materielt formidlede Handling Commensurable: vor syndige Natur. I denne griber Gud sacramentalt handlende ind for at forsyne den med en ny, uvilkaarlig Drift eller Impuls til det Gode, som ikke i og for sig er enten af „moralisk“ eller frelsende Art. Aanden fornemmer derigjennem en Stimulus i moralisk Retning; men den forholder sig frit overfor denne Stimulus, og dens Frelse beror tilsidst paa den Selvfælgjørelse, som den fatter over for den guddommelige Paavirkning, der saaledes møder den¹⁾. Rationalismen i begge dens Former, baade den gamle og den nye, mangler efter sit Væsen Syn og Sans for dette Forhold, fordi den har dualistiske Forestillinger om Forholdet mellem Aand og Natur. Dette gjælder ogsaa om Pietismen og delvis tillige om den ældre kirkelige Dogmatik. I Stedet for at se Forholdet som et organisk Ihinanden af uendelig Inderlighed, tænker man sig Aanden i Forhold til sin Natur som Fuglen i Bur. Den sacramentale Aabenbarings ejendommelige Væsen og Betydning til Forskiel fra Ordets kunde først komme ret op for Bevidstheden, efter at Psychologien havde stænket vort Væsens Naturside den fornødne Opmærksomhed og indrømmet den sin rette Gyldighed. Hertil har den nyere Naturalisme med alle sine Extravagancer forøvrigt maattet virke.

¹⁾ Nærmere herom i Forf.s Ord og Sacrament. Chr.a 1878 p. 96 ff.

Fornødenheden af Aabenbaringsmidlernes Dobbeltthed lader sig i det Hele tilbageføre til et klart, generelt Princip i al sand Psychologi, dette nemlig, at det personlige Menneſtelivs Sundhed væſentligen beror paa, at Dialectiken mellem Aand og Natur fremmes. Derſom Reſultaterne af de diſtincte Acter af ethiſt Selvbeſtemmelse ikke fixeres i conſtant, naturlig Retning eller Drift, derſom ingen Handling ſkal tilkjendes ethiſt Gyldighed, uden at den bevidſte Reflexion og det ethiſke Valg gjøres om igjen fra nyt af i ethvert forekommende Tilfælde, da opløſes Livets Continuitet. Det falder i Stykker i et Aggregat af uſammenhængende Acter. Om chriſtelig Character eller Individualitet kan der paa denne Maade ikke blive Tale. Thi den beror juſt paa det aandelige Livs Continuitet¹⁾. Men omvendt gjælder det ogſaa: Derſom alt efterhaanden gaar op i naturbeſtemt Tendens, i conſtant Bane, da cryſtalliserer Tilværelſen ſig i livløs Formaliſme. Heraf følger, at naar vi i det Hele ſkulle tænke os en guddommelig Aabenbaring ſom Middel til at gjøre os til gode Menneſter i fuld Sandhed og Sundhed, da maa den tænkes i en Form af Ord og Handling, ſom er egnet til at befordre det Begeſtningſ-Forhold af Aand og Natur, for hvilket vort Væſen er anlagt. Kun i denne dobbelte Form er Aabenbaringen egnet til at

¹⁾ Dr. Søren Kierkegaards Individualiſme kan her nævnes ſom Exempel paa en Retning, der begynder med at opløſe Kirken i „de Enkelte“ (kirkeleg Atomisme) og ender med at opløſe Enkeltlivet i et Aggregat af Bevidſtheds- og Viljeacter uden naturlig Continuitet: moraliſtiſk Atomisme.

fortrænge Syndens Magt baade i vort Væsens Centrum og i dets Peripheri. Kun saaledes kan den føre til det Resultat, som Apostelen betegner i det store Ord: „Se, alt er bleven nyt.“

Den christelige Frelsesaaabenbarings Sandhed har sin stærkeste objective Bevidnelse i den Kjendsgjerning, at denne Aabenbaring efter sit Indhold og sin Form nøje svarer til den almene religiøse Aabenbarings-Trang, der tydeligt nok udtaler sig i Hedenstabet. Den christelige Aabenbaring tilbyder fremfor nogen anden Livsanskuelse just det, der er den umiddelbare religiøse Menneſteaands Postulat. Den tilbyder navnlig som Forsoningens Religion en Formidling af de Modſætninger, som den umiddelbare Bevidsthed magtesløst arbejder med.

Den christelige Aabenbaring er saaledes Svaret paa den religiøse Menneſteaands Spørgsmaal. Den alene bringer de religiøse Modſætninger, hvormed den arbejder, til Enhed. Naar dette forholder sig saaledes, levnes der os Valg mellem to Slutninger. Enten kan man slutte saaledes: Altsaa er Aabenbaringen det sande Svar paa Menneſtehedens mest almene og mest brændende Spørgsmaal. Eller, da den christelige Aabenbaring faktisk er alene om at give et Svar paa det religiøse Spørgsmaal, der optager i sig den resultatløst arbejdende Bevidstheds store Hovedmodſætninger, da den altsaa er alene om at give Svar paa Menneſtehedens hele Grundspørgsmaal om Forholdet mellem Gud og Verden, saa maa man antage, at Menneſteheden er henvist til at spørge uden at faa

Svar, i alle Fald uden at faa noget Svar, der formaar at tilfredsstille dens fulde Behov. Det er: Slægtens Liv bliver et Liv i en eneste uhyre Illusion.

At bevise den christelige Frelsesaabenbarings Sandhed med tvingende objectiv Evidens lader sig imidlertid ikke gjøre. Thi Spørgsmaalet om Aabenbaringens Sandhed er tilsidst selv et religiøst Spørgsmaal. Det vil sige: Det er et Spørgsmaal, hvis Besvarelse for den Enkelte afhænger af det Forhold, hvori han personligt, altsaa ogsaa ethist stiller sig til Aabenbaringens Gjenstand, til Gud. Først naar den almene menneskelige Aabenbaringsstrang, som historisk kan paavises i Slægtens Levnetsløb, er bleven personlig Erfaringsfag for den Enkelte, naar den Enkelte selv har fattet sin religiøse Nød uden Aabenbaringen, naar Slægtens religiøse Spørgsmaal personligen er bleven hans dybeste, men indtil videre maaske lønlige og tilbagetrængte Spørgsmaal, først da er han disponeret til at høre Aabenbaringens Svar saaledes, at det overbeviser ham personligt. Han vil faa Overbevisningen gennem den Erfaring, at Aabenbaringens Indhold nøje svarer til hans eget dybeste menneskelige Behov. „Den Lamme — siger Lessing — som har erfaret paa sig Electricitetens velgjørende Virkning, vil lidet lade sig anfegte af de Lærdes forskellige Meninger og Tvivl om Electriciteten. Han vil holde sig til dette, at han har erfaret dens Virkning. Dette er hans Bevis for, at den er en Virkelighed og en Kraft.“

Man forlanger, at Aabenbaringen skal bevise sin Sandhed ved at stemme overens med Fornuften. Her-

ved er at bemærke: Der maa for det første spørges, om det da ogsaa er saa ganske vist, at Fornuften i dette Spørgsmaal er Appellens rette Forum? Fornuften har sin Gyldighed og sine berettigede Krav. Men *sum cuique*! At der skulde gives noget menneskeligt Anliggende, hvormed den menneskelige Fornuft aldeles intet har at bestille — dette skal vistnok ingenlunde paastaas. Bort Væsens Enhed forbyder en saadan Antagelse. Men at den overalt skulde være eneste eller højeste Dommer kan lige saa lidt hævdes med Sandhed. Der gives Phænomener, som efter sit Væsen ikke nærmest og egentlig henvende sig til det Logiske i os. Saaledes f. Ex. alt, hvad der gaar ind under det Æsthetiske. Vil man bedømme et æsthetisk Forhold geometrisk, en plastisk Figurs Skjønhed efter en geometrisk Læresætning, da har man lige saa vist henvendt sig til urigtigt Forum, som naar man vilde bedømme et geometrisk Forhold æsthetisk, en geometrisk Proportion efter Plastikkens Love. At den æsthetisk correcte Dom tilsidst ogsaa vil vise sig at være den logisk correcte, dette skal vistnok ikke bestrides. En plastisk Figurs Skjønhed f. Ex. er ikke saaledes uafhængig af ethvert mathematisk Forhold, at Kunstneren kan sætte sig ud over ethvert Hensyn til alle normale Proportioner. Men det er just ejendommeligt for den æsthetiske Dom, at den ikke tilsidst bygger sin Conclusion paa Præmisses hentede fra Sjælelivets logisk reflecterende, men fra dets umiddelbart førende Side. Vilde Æsthetikeren efter at have overbevist sig om en Figurs proportionale Correcthed uden videre slutte: altsaa er den skøn, da

slutter han ikke æsthetisk, og derfor i æsthetisk Henseende maaſke meget fejlagtigt, fordi han overser, at her til Afgjørelsen behøves andre Præmisser, som ikke kunne hentes fra dette Felt. Altsaa: Der gives Phænomener, som efter sit Væsen ikke nærmest ere egnede til at bedømmes intellectuelt, men som faa sin Gyldighed for vor Bevidsthed gennem sin umiddelbare Overensstemmelse med en anden Evnes ejendommelige Fordringer, f. Ex. Følelsens. Spørgsmaalet bliver da, om Aabenbaringen maaſke er et Phænomen af sidstnævnte Art? En Følelsessag? Man har en Tid betegnet den saa efter schleiermacherske Theorier. Men det er indseet, at ogsaa denne Opfatning er ensidig, lige saa vel som den intellectualistiske. Aabenbaringen er et religiøst Anliggende, og den religiøse Bevidsthed bestemmer sig selv, som fuldt Livsforhold til Gud, ikke ensidigen i Erkendelse, Følelse eller Vilje, men i Totaliteten af vort Væsen. Deraf følger, at Aabenbaringen ikke henvender sig til en eller anden Side ved vort Væsen for at vinde Gyldighed for os ved sin Overensstemmelse med de Krav, der ere ejendommelige for den. Men den henvender sig til det Centrale i os, hvor vort Væsen er tilstede i samlet Enhed, til Hjertet, hvorfra „Livet udgaar“, og hvis ejendommelige samlede Livsfunction er Troen. Thi „med Hjertet tror man til Retfærdighed.“ *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas* (Pascal). Aabenbaringen vil altsaa bedømmes, ikke efter det Fornuftindtryk, den umiddelbart gjør paa os, men efter sin Overensstemmelse med vort Væsens — ligesom med vor Slægts — centrale Grundbehov. Stemmer den

overens dermed, da bør vi tillidsfuldt tro, at dens Indhold heller ikke vil være i virkelig Strid med Fornuften som saadan, selv om dens Overensstemmelse med Fornuften ikke ligger lige i Dagen. Dette er et Krav, som ikke er særeget for vort Forhold til Aabenbaringen. Her kræves kun, hvad vi uden Mølen hyde i de mangfoldige Tilfælde, hvor det gjælder at tro noget: Tillidsfuld Annæmmelse i Kraft af Grunde, der i sig selv ere sterke nok, selv om de ikke alene eller ligesvem ere hentede fra den discursive Fornuft.

Men selv om Fornuften i og for sig var egnet til at være højeste Dommer om Aabenbaringens Sandhed, saa kan dette ikke siges om den i dens factiske Tilstand af Fordunkling. Den er formørket af Synden, og den guddommelige Aabenbaring giver ikke heller sig selv ud for at stemme overens med den ved Synden formørkede Fornuft, lige saa lidt som den efter sit Indhold er egnet til at stemme overens med vor naturlige Vilje og vore umiddelbare Sentiments. Den betegner meget mer sig selv som en Daarsskab for Græker og en Forargelse for Jøder, 1 Cor. 1, 23. Man vil ikke antage Aabenbaringen, fordi den ikke stemmer overens med vor Fornuft. Dette bliver meningsløs Tale for den, som just har erkjendt, at vi ikke kunne hjælpe os med vor Fornuft og det, der stemmer overens med den i dens Umiddelbarhed. Fornuften har sin sterke Begrændsning, og det Fornuftigste, vor Fornuft kan gjøre, er at tilstaa sin Begrændsning. Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce desaveu de la raison (Pascal). — Aabenbaringen

repræsenterer den højeste Idealitet, og som saadan vil den ganske vist ved nærmere Bekjendtskab vise sig at stemme overens med vort Væsens Ide; ja, just denne centrale Erfaring vil være det personligt Overbevisende. Men der gives ingen Egn af vort Væsen, som under Syndens Indflydelse aldeles umiddelbart og ganske modstandsløst ligger aaben for de højeste Ideer. Det er just Aabenbaringens Hensigt at overvinde den umiddelbare Modstand, og det ikke blot for Fornuftens Vedkommende, men væsentlig ogsaa for Følelsens og i højeste Forstand for Viljens.

Overvindes denne Modstand saaledes, at vi lade Fordomme fare og stille os i det Forhold til Aabenbaringen, hvorpaa den maa gjøre Krav som ethist-religiøst Anliggende og ikke blot intellectuelt, da vil det vise sig, at Aabenbaringen ingenlunde er i Strid med Fornuften som saadan, men kun med den ved Synden formørkede Fornuft. Det vil vise sig, at Aabenbaringsindholdet aabner Udgang ogsaa for en Erkjendelse, for hvilken vistnok meget endnu vil vedblive at være Mysterium, men som ikke deraf tager Forargelse, fordi den i Virkeligheden deler denne Svaghed med al vor Erkjendelsesvirksomhed. Der gives i Virkeligheden ingen Viden om Tingene, som ikke tilsidst peger tilbage til lønlige Principer i Tilværelsen, der kun kunne fattes i Tro.

3.

Under vor Betragtning af den umiddelbare religiøse

Menneskeheds Forhold til Aabenbaringen have vi fundet, at den uvilkaarligt og nødvendigt kræver en objectiv Aabenbaring af det Guddommelige, men at dette Begreb, under Reflexionens Arbejde forsvinder for Bevidstheden idet den ensidigt betoner enten vor Afhængighed af Gud (Monismen) eller vor Selvstændighed over for ham (Dualismen) paa en Maade, der tilsidst udelukker denne Aabenbarings Mulighed. I Christendommen gjenvindes Begrebet og faar sin sande Fylde, idet Christendommen forener de modsatte Sandhedsmomenter i Begrebet om en Aabenbaring, over for hvilken baade vor Afhængighed og vor Frihed kommer til Gylldighed. Men ogsaa her maa der skjælnes mellem Principet selv, saaledes som det objectivt er givet i Christendommen, der overhoved er den eneste Magt, som viser sig istand til dialectisk at forene de religiøse Modsatninger, der gaa ud fra hinanden som Modsigelser for den umiddelbare religiøse Bevidsthed, og paa den anden Side Principets historiske Gjennemførelse i og for den kirkelige Bevidsthed. I Kirkens forskjellige, historisk udviklede Hovedafdelinger finde vi paa dette som paa andre Punkter noget, en uovervunden Levning, igjen af Ensidigheden i Opfatningen dels af Aabenbaringen selv, dels af vort Forhold til den.

Den romerske Christendoms Characteristisk have vi lært at kjende i en om Monismen mindende Enheds-lære, Begrebet om Kirken som en ved guddommelig Auctoritet sat og med guddommelig Auctoritet udrustet

Institution, over for hvilken den Enkeltes relative Frihed og Selvstændighed miskjendes. I Overensstemmelse hermed lægger Romanismen Hovedvegten paa Aabenbaringen som guddommelig, auctoritetsmæssig Magtvirkning, guddommelig Handling, den reale Aabenbaring, særlig da paa Sacramentet. Ordet træder tilbage som Handlingen ledsagende Formel. Ordet nærmer sig til selv at blive Handling. Absolutionen f. Ex., som efter sit Væsen egentlig er et Ordets Naademiddel, fordi den er Syndsforladelsens Naademiddel 1: et Middel, hvorved Syndernes Forladelse tilsiges os,fattes i Romanismen som Sacrament 1: som Handling. Romanismen har overhoved mest Brug for Ordet i den Form, hvori det mest nærmer sig Handlingen, det fast formulerede Ord, Ordet som Formel.

Hvor Ordet staar selvstændigt, der er det auctoritativt Lovmæssige, Aabenbaringen som Lovaaabenbaring — nova lex — og den Enkeltes ubetingede Bundethed ved kirkelig vedtaget Form og Bogstav ensidigt fremtrædende: Romisme. Sterkest viser dette sig maaſke i denne Kirkes Betragtning af Aabenbaringen som fortsat gennem Tiden ved et permanent, ufejlbart Apostolat. Den Enkelte tænkes bunden, ikke blot ved Skriftaaabenbaringen, men lige ſaa fuldt ved den kirkelige Fortolkning af den, der ſelv fattes ſom fortsat, ubetinget bindende, ufejlbar Aabenbaring.

Den reformerte Chriſtendoms Characteriſtik have vi fundet i dens dualiſtiſke Overvurderen af den

Enkeltes Selvstændighed, medens Betydningen af det Hele, det Auctoritetsmæssige og Institutionelle underkjendes. Her lægges Hovedvegten paa Aabenbaringen som Aabenbarings-Ord, den verbale Aabenbaring, navnlig saaledes, som vi have den i den hellige Skrift. Den hellige Skrift er nu vistnok selv et objectivt Givet, der som saadant sætter Subjectiviteten visse Grændser. Men det ligger i Sagens Natur, at Begrænsningen bliver mere flydende over for det objective Ord end over for den objective Handling i dens uforgribelige Former. Og den reformerte Aand tænker sig den Enkelte over for den hellige Skrift i Besiddelse af en Selvstændighed i Forstaaelse og Tilegnelse, der er væsentlig uafhængig af enhver anden Vejledning end den, han selv kan skaffe sig ved isoleret Skriftstudium. Det er den samme Interesse, som ensidigt behersker den reformerte Betragtning af den reale Aabenbaring i Sacramentet. Medens den verbale Aabenbaring, Ordet, i Romanismen træder tilbage som Handlingen ledsagende Formel, træder den reale Aabenbaring, Sacramentet, for den reformerte Bevidsthed tilbage som Ordet ledsagende Symbol. Og medens den romerske Christendom har en Tendens til at corporisere Ordet paa den Maade, at man omsætter Ordet i Handling henvendt til det passivt Reagerende, det Naturlige i os, saa har derimod den reformerte Christendom en Tendens til at spiritualisere Handlingen, idet man reducerer den til Ord, henvendt til vor actuel selvbevidste og selvbestemmende Aand. Handlingen

bliver her væsentlig kun Ord i Handlingens Form, *verbum visibile*, et synligt Ord, hvis Symbolik er sterkt udsat for at falde den Enkeltes subjective Vilkaarlighed i Bold.

Er der Sandhed i den Erkjendelse, vi have søgt at hævde, nemlig at vi i Jesu Christi Person have den levende Enhed af real og verbal Aabenbaring, at han, allerede som Logos, men navnlig som den, i hvem al Guddommens Fylde bor legemligen (Col. 2, 9), er Aabenbareren *κατ' ἐξοχήν*, da tør det antages, at Kirken har Udsigt til at fatte Aabenbaringen i fuld Sandhed, i samme Grad som den med bevidst Energi samler sin Betragtning om ham. I samme Grad som Kirken fatter Aabenbaringen som Christusaabenbaring, vil dens Begreb staa klart for Kirkens Bevidsthed. I ham er alt, hvad der er Gjenstand for Aabenbaring, ere alle Visdommens og Kundskabens Statte samlede. Col. 2, 3. Og han er den gudmenneskelige Midler, der alene kunde muliggjøre Christendommens Realisation som Livssamfund med Gud : som et Samfund, hvori vi paa en Gang staa i den sande naturlige Afhængigheds og den sande aandelige Friheds Forhold til Gud.

Den lutherske Kirke har her i sin fremtrædende christologiske Interesse en Betingelse for sand Forstaaelse af høj Betydning, om det end ingenlunde kan siges, at den er færdig med sit Arbejde paa dette Punkt. Hvor Christus klarest erkjendes som Væsen og Livet, vil han ogsaa klarest erkjendes som Sandheden, som

al Sandhedsaaabenbarings personlige Princip. I ham have vi Aabenbaringens levende Princip, medens vore Forestillinger nærme sig til at blive et dødt Begreb i samme Grad, som de til den ene eller den anden Side fjerne sig fra ham, i hvem al Aabenbaring — real og verbal — har sin levende Enhed.

Capitel III.

Tro.

§ 4.

Troens Væsen.

Den religiøse Bevidsthed bestemmer sig selv som Troesbevidsthed. Som Religionen i Alabenbaringen har det objective, saaledes har den i Troen det subjective Princip for sin Eksistens. Alt Samfund med Gud er principaliter et Samfund i Tro. Uden Tro ingen Religion.

formalt og i Almindelighed bestemt er Troen umiddelbar tillidsfuld forvisning. Dens Vorden beror paa et fra dens Gjenstand urilkaarligen modtaget Indtryk. Dette Indtryk kan have sit nærmeste Tilfnytningspunkt i den ene eller den anden Egn af vort Væsen. Men altid er Troesvisheden en Bestemmelse i og ved vort samlede Jeg. Visheden formidles ved den umiddelbare Erfaring, at der er et vist homogenet forhold mellem os og Troesgjenstanden, hvilket foranlediger os til at stille os i et godkjendende

forhold til Gjenstanden. Dette gjælder om alt, hvad der heder Tro

Særeeget for den religiøse Tro er dens Gjenstand. Den er umiddelbar tillidsfuld forvisning med Hensyn til det Guddommelige, særlig til den guddommelige Aabenbaring. Graduelst har den for saa vidt sit Særegne, som den betegner et forhold af den dybeste Indderlighed. Den er Personlighedens dybeste Anliggende og er derfor egnet til at fremtræde som Udtryk for dens største Energi.

Sin Sandhed har den religiøse Tro først som christelig Tro, der er umiddelbar tillidsfuld forvisning med Hensyn til den specielle Aabenbaring, Guds frelsesaabenbaring i Christo.

Skulle vi komme i et virkelig religiøst forhold til den guddommelige Aabenbaring, da maa det subjektivt ske gennem en central function af vort samlede, personlige Jeg, en saadan, hvori vi ere tilstede i Totaliteten af vort Væsens Momenter. Thi Religionen er helt og fuldt personligt Livsamsfund med Gud. En saadan personlig Centralfunction er Troen. Den er umiddelbar Bevidsthed om Aabenbaringsgjenstanden, en Erfaringsbevidsthed om dens Overensstemmelse med vort Væsens Anlæg og Behov, der modtages som Product af det Indtryk, Gjenstanden gjør paa os. Den

beror altsaa nærmest paa et Receptionsforhold til Gud, der udtrykker vor passive Afhængighed af ham. Men den er ogsaa fri Selvbestemmelse i forhold til det modtagne Indtryk, en Selvbestemmelse i Overensstemmelse med dette Indtryk. Viljen kan ogsaa afvise Indtrykket eller bestemme sig imod det. Da kommer det ikke til Tro. Saaledes er Troen ogsaa et activt forhold, der betegner vor relative Selvstændighed over for Gud.

Det højeste Udtryk for denne Troens Activitet er Selvhengivelsen til (*πῶτις εἰς*) den Gud, der i sin Åabenbaring giver sig hen til os. Paa dette Punkt gaar Troen umiddelbart over i Kjærlighed, som nærmest og væsentlig er Selvhengivelse.

Det indsees paa denne Maade, at Troen er den reale Begyndelse til Virkeliggjørelsen af Religionens Ide som personligt Livsafsund med Gud i gjensidig Kjærlighed. Den er det subjective Princip, som svarer til Åabenbaringens objective.

1.

a. At den tillidsfulde Forvisning er det formalt Grundbestemmende i Troens Begreb, viser Sproget. בְּבִטְחוֹן af בָּטַח : 1) innixus est, superstruxit rei (bygge paa noget); 2) fidem habuit, credidit, for det Meste med følgende בְּ personæ s. rei om Tillidens Gjenstand, den eller det, man tillidsfuldt stoler paa; πίστις : Tillid; πίστιν ἔχειν τινί : sætte Lid til en; $\text{πιστεύω} = \text{πίστιν ἔχω}$, πιστεύομαι : man skjænker mig Tillid. Religioft: πίστις θεῶν : Tro paa Guderne (Euripides); $\text{πιστεύω θεῶν θεσφάτοις}$: Jeg stoler paa Gudernes Bestemmelser (Aischylos). Fides: Tillid; fidem alicui tribuere: skjænke en Tillid. Credit. Credo: Sætter Lid til, stoler paa. De forskjellige Styrelser betegne en Stigning i Forholdet. Saaledes religioft: Credere Deum: at være forvisset om, at Gud er til credere Deo: sætte Lid til Gud; credere in Deum: at hengive sig tillidsfuldt til ham. Den samme Betydning af Tillid ligger i vort Ord Tro, beslægtet med det tydske trauen. „Jeg tror ham ikke“ 1: jeg skjænker ham ikke min Tillid. — Det Umiddelbare i dette Forhold udtrykker det Nye Testament ved at betegne Troesgjenstanden som noget, der „ikke sees“, Troen som Overbevisning om det sanseligt Uagttagelige. Hbr. 11, 1. Den er endnu ikke Beskuelse, Intuition. 2

Cor. 5, 7. 8; Joh. 20, 29; 1 Petr. 1, 8. — Den christelige Tro er væsentlig Troen paa Christum eller Guds Aabenbaring i Christo. Joh. 20, 21. Ved Troen paa ham komme vi i Samfund med Gud som hans Børn, 1 Joh. 5, 1 ff. Derfor er den subjectivt Middel for Realisationen af Religionens Ide. Troens Betydning som fundamentalt religiøst Princip fremgaar navnlig ogsaa af Udtrykkets absolute Brug i N. T.s Sprog. Cfr. Marc. 16, 16; Joh. 6, 47; 19, 35; 20, 8. 25. 29. 31; Act. 2, 44; 4, 4; 13, 39; 15, 5; Ro. 10, 4; 1 Cor. 14, 22; 1 Thes. 2, 10. — Den blotte Visshed betegnes ved Gjenstanden i Accusativ, Act. 13, 41, eller ved en Sætning med *ὅτι*, Act. 9, 26. Jac. 2, 19. Tillidsforholdet udtrykkes mest ved Gjenstanden i Dativ: *τῷ λόγῳ*, Joh. 4, 50; *τῇ ἀληθείᾳ*, 2 Th. 2, 12; *τῇ γραφῇ*, Joh. 2, 22; *τῷ κυρίῳ*, Mt. 27, 42; *τῷ θεῷ*, Joh. 5, 24; Ro. 4, 3. 17. *ἐπὶ* med Dativ: 1c. 24, 24. Med Gent. obj.: Gal. 2, 16. 20; Eph. 3, 12; Ph. 1, 27; 2 Thes. 2, 13. Med *ἐν*: Gal. 3, 26; Eph. 1, 15; Ph. 3, 9; 1 Tim. 3, 13; 2 Tim. 1, 13. Med *περὶ*: Hbr. 11, 20. Den personlige tillidsfulde Forvisning betegnes som en *πληροφορία τῆς πίστεως*, Ro. 4, 20. 21; cfr. 8, 38 f. Troens Væsen som Centralfunction af vort samlede Jeg udtrykkes derved, at den betegnes som en Hjertesag, Ro. 10, 10. — Troen er Bevidsthed, Joh. 6, 40 (*θεωρεῖν*); 6, 69; 10, 38 (*γινώσκειν*) Eph. 3, 8—21. — Den Troende ved, paa hvem han tror, 1 Tim. 1, 12; cfr. Eph. 3, 18. Den er en ved Guds Aands Kraft virket Modtagelighed, Joh.

6, 29; 1 Cor. 2, 5, formidlet ved selve den objective Aabenbaring, Ro. 10, 17; 1 Cor. 1, 21. Den er sølgelig noget fra Gud Modtaget, der betegner vort passive, afhængige Forhold til ham; den er ogsaa selv Modtagelse eller *ὄργανον λήπτικον*, Joh. 1, 12; 3, 11 f. (*λαμβάνειν*) og som saadan Principet for vor objective Forløsning (Retfærdiggjørelsen), Ro. 3, 28. Men den er ogsaa fri Selvbestemmelse i relativ Selvtændighed, en Lydhedsact, der hyppig betegnes som villig Kommen til Jesum, til Lyset o. s. v. Joh. 6, 35; 3, 20; 5, 40; det samme ligger i Udtrykket „høre hans Røst“, „følge ham“ etc. Joh. 10 og 11; 8, 2. Troen er ikke blot tillidsfuld Annammelse af Herren, men ogsaa fri, tillidsfuld Selvhengivelse til ham: *πίστις εἰς κύριον Ι. Χρ.*, Act. 20, 21. Dens Opladelse i Kjærlighed er saaledes ligesom begrundet i dens Væsen. Constructionen med *εἰς* er især gjennemgaaende hos Johannes, „Kjærlighedsapostelen“. Joh. 1, 12; 2, 11. 23; 3, 16. 18. 36¹⁾. Derfor er den stiftet til at være Princip for vor subjective Forløsning (Helliggjørelsen).

b. Det fælles Udgangspunkt for de ældste Fædres Betragtning af Troen er den Erkjendelse, at det christelige

¹⁾ Se fremdeles Joh. 4, 39; 6, 35. 40; 7, 5. 31. 38. 39; 8, 30; 9, 35. 36; 10, 42; 11, 25. 26. 45. 48; 12, 11. 36. 37. 44; 14, 1. 12; 16, 9; 17, 20. Efr. Act. 10, 43; 14, 23; Ro. 10, 14; Gal. 2, 16; Ph. 1, 29; 1 Joh. 5, 10. 13; Act. 20, 21; 24, 24; 26, 18; Ro. 5, 2; Col. 2, 5; 1 Ptr. 1, 21. Besslægtet hermed er Constructionen med *πρός* eller *ἐπὶ* med Accusativ: 1 Thes. 1, 8; Philen. 5; Act. 11, 17; 16, 31; 22, 19; 5br. 6, 1.

Liv selv principaliter er et Troesliv, og at den christelige Tro beror paa et Erfaringsforhold til sit Object, den guddommelige Aabenbaring i Christo. Men som forherstkende Moment i Troens Væsen tænkes snart det ved den christelige Aabenbaring formidlede nye Lys, snart det paa samme Maade formidlede nye Liv; snart fremhæves dens receptive, snart dens operative Betydning. Justin betegner Troen ved Siden af Bodens som en Hovedbetingelse for al Delagtiggjørelse i Frelsen. Kristus bliver kun til „Frelse for dem, der tro paa ham“ (Ap. I, 32. 63; II, 6; I, 13 etc.). Men som Kristus væsentlig er Sandheds-Aabenbareren, Læreren, saa er Troen for Justin væsentlig ny Erkjendelse og Christendommen ny Philosophi (I, 6. 12; II, 2; I, 10). Paa lignende Maade Clemens Alex. og andre græske Fædre. Men den anden Side er dog repræsenteret ogsaa hos dem. Saaledes hos Clemens Rom., som paa den ene Side skriver om Troen: „Altsaa blive ogsaa vi, som ere kaldte ved hans Vilje i Christo Jesu, ikke retfærdiggjorte ved os selv og heller ikke ved vor Visdom eller Forstand eller Fromhed eller ved de Gjerninger, vi udførte i Hellighed af Hjertet, men ved Troen“ (I ad Cor. Cap. 32); og paa den anden Side: „Salige ere vi, Elskede, saasandt vi have opfyldt Guds Bud i Kjærligheds Enighed, paa det at vore Synder maa ved Kjærlighed vorde os forladte“ (ibid. Cap. 50). Ignatius: „Intet bliver eder ubekjendt, naar I i fuldt Maal have Tro og Kjærlighed til Jesum, hvilke ere Livets Begyndelse og Ende. Begyndelsen nemlig er Troen; men Enden er

Kjærligheden. Men begge, forbundne til Enhed, ere af Gud; alt andet, som hører til Fromhed, følger af disse". (Ep. ad Eph. C. 14). „Alt kommer an paa Tro og Kjærlighed; intet kommer foran dem". (Smyrn. 6). — Forfatteren af Brevet til Diognet viser os tydelig nok hen til Aabenbaringen som Frelsens objective Kilde og til Troen som Receptionsorganet (Eapp. 10. 11). Men hvad der synes fremfor alt at interessere ham indenfor det kristelige Liv er de Christnes nye, i Verden ene-
staaende Kjærlighed. Det vilde ogsaa være for meget forlangt, om man allerede paa dette kirkelige Udviklings-
standpunkt ventede at finde en klar Distinction mellem Troens vis receptiva som Princip for vor objective For-
løsning, og dens vis operativa, ifølge hvilken den poten-
tielt indeholder Kjærligheden, som Princip for vor sub-
jective Forløsning. — Augustin: Credere est consen-
tire, verum esse quod dicitur. I Almindelighed er altsaa
Troen tænkende, erkjendelsesmæssigt Bifald til Aaben-
baringen: cum assensu cogitare. Dette intellectuelle
Troesforhold til Gud er dog endnu ikke saliggjørende.
En saadan formal Bished har ogsaa Djævelen og ugude-
lige Mennesker. Den frelsende Tro er en fides in Chri-
stum eller paa „Guds frelsende, fornyende Naade i
Christo". Hertil træves ikke blot Erkjendelse, men ogsaa
Vilje, consensio voluntatis, cum voluntate credere,
voluntas credens, en „Tro, som er virksom ved Kjærlig-
heden". — Petr. Lombardus: Aliud est credere in
Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere
in Deum est credendo amare, credendo in eum ire,

credendo ei adhærere et ejus membris incorporari. Troen er en practisk Erfaringsſag. Derfor ſiger Anſelm: Qui non crediderit, non experietur. Man havde en i og for ſig rigtig Erkjendelse af, at Kjærligheden implicate, potentielt er tilſtede i Troen ſom Selvhengivelse til Gud. Men denne Erkjendelse førte Scholaſtikerne efterhaanden bort fra Synet for Troens receptive Betydning: man lagde alt i dens operative Element, i Kjærligheden, og opſtillede den fra denne Side ſet ſom Princip for hele vor Forløſning, ogſaa den objective: fides charitate formata til Forſkjel fra den intellectuelle fides informis, ſom mangler dette ethiſke Moment og kun udtrykker, at man erkjender Lærens Sandhed. — Principet for Scholaſtikens Betragtning af Forholdet mellem Tro og Viden er Auguſtins Sætning: fides præcedit intellectum. Anſelm: Christianus debet per fidem ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem. Crede, ut intelligas. Troens Indhold vil erkjendes; den er en fides quærens intellectum. Men altid er Troen ſom practisk Erfaringsſag Betingeſe for den ſande Erkjendelse. Anſelm: Qui expertus non fuerit, non intelliget. Anderledes Abälard: „Viden maa førſt begrunde Troen, idet denne ellers ikke er viſ paa, om den tror, hvad der er Sandhed“. D. h. Bernhard optraadte mod ham i hellig Ridtkjærlighed og ſkrev til Rom: irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, insultatur patribus, omnia sibi usurpat humanum ingenium. Det var en begyndende Rationalismus, ſom havde viſt ſig i Abälard, ſaaledes ſom den kunde optræde paa middel-

alderlig Grund. Og saa for ham nemlig, ligesom for den hele Scholastik stod Kirkelæren som den ufejlbare, urørlige Auctoritet, som det, der ved Philosophiens Hjælp skulde bevise Regnestykkets paa Forhaand givne Facit.

Indenfor den frelsende Tro distingvere Scholastikerne mellem fides explicita og implicita, efter som Troens Indhold staar for Bevidstheden i udviklet Fylde eller ej. Quantum ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in præparatione animi: in quantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei consisteret in doctrina fidei contineri (Thomas Aqu.).

Reformationen behandler Troen væsentlig som retfærdiggjørende Tro paa Christum. Hvad den fremhæver til Forskjel fra Scholastiken er fornemmelig disse tre Punkter: Troen er fremfor alt Hjertets Tillid (fiducia); den er Reception i Forhold til Guds Naade i Christo, dens Object er ikke væsentligen Kristus, saadan som han fremtræder i Kirkelæren, men saadan som vi lære at kjende ham i den hellige Skrift. Hvad dette sidste Punkt angaar, udviklede der sig dog snart en lutherisk Scholastik, som practisk taget stillede sig i et Forhold til den confessionelle Kirkelære, der ikke var væsentlig forffjelligt fra den ældre Scholastiks Forhold til Kirkelæren, om den end aldrig theoretisk har erklæret Kirken for ufejlbar.

Den lutheriske Scholastik angiver som uundværlige Momenter i den sande, saliggjørende Christne Tro: 1) Notitia, eaque explicita, credendorum, imprimis de Christo ejusque merito et gratia Dei seu remissione peccatorum ac salute a Deo per illud impetranda (Brenz). 2) Assensus, i. e. judicium intellectus approbans, quo ea, quæ de Christo ejusque merito et satisfactione pro peccatis nostris et de gratia Dei ac promissionibus de gratuita remissione peccatorum propter Christum scriptura tradit, certo et indubitato vera esse credimus, inque illis simpliciter acquiescimus (Quenstedt). 3) Fiducia, actus ejusmodi, quo voluntas acquiescit in Christo mediatore, tanquam bono præsentæ atque nostro, et causa alterius boni, nempe remissionis peccatorum et vitæ æternæ consequendæ (Brenz). Tres hæc fidei partes exprimuntur Joh. 14, 10. 11. 12, ubi v. 10 loquitur de notitia, v. 11 de assensu, v. 12 de fiducia (Quenstedt). V. 10: πιστεύεις ὅτι; v. 11: πιστεύετε μοι; v. 12: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, hvilket sammentillesh med credere Deum, Deo og in Deum.

Til Troen hører altsaa først Kjendskab til Aabenbaringens væsentlige Indhold, ikke blot som fides implicita, qua quis dicit, se credere id, quod ecclesia credit, men som fides explicita. Fides explicita seu talis, qua res credenda, licet evidenter non cognoscatur, distincte tamen seu ita cognoscatur, ut ab aliis objectis discerni possit. Opponitur autem ei cognitio implicita, qua quis v. gr. credere putatur, Christum esse mediatorem, quando credit, vera esse, quæ credit ecclesia, licet quænam illa

sint, quæ ecclesia credit, ipse minime cognitum habeat. (Brenz).

Det blotte Kjendskab er dog endnu ikke sand Tro; den blotte Viden om Sandheden som saadan afsætter kun en fides historica, der ikke er salutaris. Der kræves personligt Bifald til Sandheden, og det ikke blot en assensus generalis, quo in genere creditur, Deum esse justum et misericordem ac filium redemptorem in mundum misisse, sed in specie non fit applicatio (Jac. 2,19), men en assensus specialis, quo statuit peccator illas promissiones generales ad se in individuo pertinere.

Men det Afgjørende er den tillidsfulde Griben eller Tilegnelse af Forjættelsen, den praktiske fiducia¹).

Denne Tro betegnes som fides salvifica og som en fides specialis i Modjærtning til fides generalis. Fides generalis est, qua homo salvandus credit, omnia vera esse, quæ verbo divino revelata sunt. Est igitur fides specialis, qua peccator conversus et renatus promissiones universales de Christo mediatore et gratia Dei per ipsum impetranda, sibi in individuo applicat et credit, Deum velle sibi etiam propitium esse (Hollaz).

¹) At Troen grundvæsentligt er fiducia vil Quenstedt bevise: 1) ab etymologia: Fides est fiducia; 2) a synonymia. Fides Joh. 11,1 dicitur *πίστις*. Dicitur quoque fides *πείθω* 1 Cor. 3,4; Eph. 3,12; *παράκλησις* Eph. 3,12; 1 Joh. 3,21; 3) ab exegetica declaratione. Explicatur enim fides per receptionem Christi Joh. 1,12, per apprehensionem meriti Christi Ro. 3,30; 4) a manifestis dictis in quibus fides aliter accipi nequit nisi pro fiducia, ut Mt. 9,22; 15, 28; 1 Joh. 5,4; 5) ab oppositis Ro. 4,20; Jac. 1,6; 1 Cor. 8,50; Mr. 5,36.

Medium for vor objective Forløsning (Retfærdiggjørelsen) er denne Tro som Frelsens eneste recipierende Organ. Est enim fides justificans organon receptivum et quasi manus miseri peccatoris, qua sibi applicat et ad se recipit . . . ea, quæ in gratuita promissione evangelii offeruntur. (Hollaz).

Den er ikke Menneffets eget, men Guds Verk ved Ord og Sacrament. Fides donum Dei est. Form. conc. s. d. III, 11. Causa efficiens principalis fidei salvifica est Deus. Joh. 6,29; Phil. 1,29. Hinc etiam fides vocatur donum Dei, Eph. 2,8. Non excludimus verbum aut sacramentum. Diximus enim supra, fidem ex verbo concipi, ac multo maxime ornamus ministerium verbi. Apol. II, 73. De smaa Børns Tro betegnes som en Virkning af Daaben. Infantes baptizamus, non quia credunt, sed ut credant (Gerhard). In infantibus primo baptismus principium fidem generans est (Quenstedt). Barnetroen er ureflecteret. Infantes credunt, sed nondum fidem suam propter defectum pleni judicii explorare queunt (Hollaz). Al saadan ureflecteret Tro betegnes som en fides directa, quæ recta fertur in Christum et eo conciliatam gratiam Dei, til Forskiel fra fides reflexa et discursiva, qua homo renatus credit et sentit, se credere, ut cum Paulo possit dicere 2 Tim. 1, 12. (Hollaz).

Den sande Tro er altid Begyndelsen til et nyt godt Sindelag i Kjærlighed. Fiducia non est sine dilectione (Brenz). Uden dette Kjendetegn er Troen en fides falsa sive vana ac mortua, æquivoce fides dicta (Hollaz).

Men det er iffe denne Side ved Troen, men dens receptive, som organon receptivum, der er Principet for vor objective Forløsning. Vis et *ἐνέργεια* fidei duplex est: receptiva s. apprehensiva et operativa. Illa est, qua fides Christum et omnia merito ipsius parta beneficia passive recipit. Hæc est, qua fides per opera caritatis . . . active se exserit. Gal. 5, 6. (Hollaz). Fides, ut ita dicam, duplices habet manus. Unam, quam extendit sursum et apprehendit Christum cum omnibus ipsius beneficiis. Alteram, quam protendit deorsum ad exercenda opera caritatis. (Brenz).

Troen er Visshed om Frelsen¹⁾. Men Vissheden kan være større eller mindre. Ogsaa den svage Tro er sand. Est tamen fides infirma etiam vera, sicut scintilla sub cinere latens est verus ignis et tenellus infans verus homo est (Hollaz).

2.

Førend vi gaa nærmere ind paa Spørgsmaalet om Troens Væsen, maa vi faste et Blik paa Menneskets subjective Gudsforhold i Umiddelbarheden eller den religiøse Tro paa Umiddelbarhedens Standpunkt.

Naar vi have opstillet den Sætning, at den religiøse

¹⁾ Competit fidei in Christum certitudo ex parte objecti, quod creditur, cui falsum subesse repugnat; ex parte subjecti, sive ejus, qui credit. Etenim fides est *ἐλέγχος*, se Hbr. 11, 1; plena fiducia, Ro. 4, 21; firma persuasio, Eph. 3, 12 (Hollaz). Som en Hilde til den Troendes Visshed nævnes ogsaa *συμμαρτυρία* sive contestatio Spiritus S. cum testimonio spiritus sui, Ro. 8, 16. 1 Joh. 5, 9.

Bevidsthed som saadan bestemmer sig selv som Troesbevidsthed, hvori den Erkjendelse indeholdes, at Samfundet med Gud er væsentlig betinget af subjectiv Tro, ligesom vi have fundet, at den religiøse Bevidsthed bestemmer sig selv som Aabenbaringsbevidsthed, da er det lige saa lidet vor Mening dermed at ville sige, at Mennesket i sin Umiddelbarhed har den sande Tro, som vi have villet sige, at Mennesket i sin Umiddelbarhed har den Aabenbaring, der er vort højeste Behov. Men som vi i Hedenstabet have fundet en Aabenbarings=Trang, saaledes finde vi ogsaa en Troes=Trang, et Greb efter, et Tilsprang til en Troeseristens i Forhold til det Guddommelige, saa at Christendommen ogsaa paa dette Punkt viser sig som Tilfredsstillelsen af en i Menneskenaturen liggende umiddelbar og uafviselig Trang. Der er Elementer af en umiddelbar Visshed i Forhold til det Guddommelige tilstede i Hedningens Liv, som endog kunne fremtræde med en ikke ringe Grad af Energi, medens de vistnok mangle den Forvisningens Tillidsfuldhed, som characteriserer det i Sandhed religiøst troende Menneske. For saa vidt er der i Hedenstabet Elementer af religiøs Tro. Vor lutherske Betjendelse udtrykker dette ved at sige om det naturlige Menneske, ikke at det mangler alt, som kunde kaldes Elementer af religiøs Tro, men at det mangler „sand Tro paa Gud“, hvilket den latinske Version af denne Augustanas anden Artikel gengiver med „uden Tillid til Gud“. Kan der tales om at „tro paa Djævelen“, hvilket ingenlunde betyder Tillid til denne vor Fiende, og kan der endvidere tales om en Djævelens „Tro“ i Forhold til Gud (Jac.

2, 19), der heller ikke betegner noget Tillidsforhold til Gud fra hans Side, da maa der saa meget mere kunne tales om Elementer af Tro i Hedenstabet, uagtet den hverken er en Tro paa den sande Gud eller har den religiøse Forvisnings sande Tillidsfuldhed. Hedenstabet viser os tydelige Spor af det ene af Troens Hovedmomenter, nemlig den religiøse Forvisning, men det andet Hovedmoment, Tilliden, mangler.

Betragte vi Hedningens subjective Forhold til den guddommelige Aabenbaring¹⁾, som han har eller mener sig at have, da finde vi nærmest Udtryk for en stærk Følelse af Trang til Gud og Afhængighed af det Guddommelige. „Hvert Menneskens Barn til Guderne trænger“. Odysf. 3, 48. *Πάντες δὲ θεῶν κατέους' ἀνδρῶντοι*. Et overordentlig sterkt Udtryk for Trangen. Det er aandelig Hunger, som herved betegnes. *κατέω* egl. „gave efter“, begjære med Hefstighed; Udtryk for den stærkeste Fornødenhed. Endog om „Rytlopernes ubændige og lovløse Folk“ heder det, at de ere sig denne Afhængighed bevidst²⁾. Over for Guddommen føler Mennesket sin Afmagt, sin Trang og sin Forpligtelse til at bekjende denne Afmagt og Trang. Offeret er et Udtryk herfor, en Hylpningsact, som den overmægtige Guddom kræver under Straf for Undladelse. Den hele hedenske Cultus udtrykker overhoved dette. Gudernes Hjælp paakaldes i Nød. „Højt i Styer de throne,

¹⁾ Cfr. Nagelsbach, Homerische Theologie. Nürenb. 1861 p. 149 ff. D. s. Nachhom. Theol. Nürenb. 1857 p. 157 ff.

²⁾ Odysf. 9, 107 cfr. 410.

og højt over andre de raade" ¹⁾). Gudernes Bistand sætter Menneſket iſtand til at udøve det Sværefte. Ved Athenes Hjælp tør Menelaos optage Kampen med hvemſomhelſt ²⁾). Det er altid en Guds Bistand, Achilles har at takke for ſin Uovervindeligheſ ³⁾). Sophocles lader Choret ſige til den hjælpeløſt klagende Electra:

Bær frejdig, Barn, vær frejdig!
Mægtig i Himlen bor
Zeus, ſom ſtuer og ſtyrer alt:
Kraft du paa ham al din Sorgs overſtrømmende Harm! ⁴⁾).

Paa diſſe og mangfoldige lignende Steder udtaler ſig en utvetydig Forviſning om Gudernes Magt til at hjælpe i Forbindelſe med en ſterk Trang til at komme i et perſonligt Tillidsforhold til Guddommen.

Afhængighedsbevidſtheden ſkaffer ſig navnlig Udtryk i Bønnen til Guderne. Uden Bøn kan man ikke gjøre Regning paa Lykke i ſine Foretagender ⁵⁾. Som et ſmukt Exempel i denne Forbindelſe kan anføres den gamle Kong Priamos's Forberedelſe ved Bøn ſtrag før ſin Afrejſe til Achilles for at bede ham udlevere hans Søn Hector's Lig. Det er hans Huſtru Hecabe, der opfordrer ham til denne fromme Forberedelſe. „Bedſt at løfte til Zeus ſine Hænder med Bøn om hans Raade" ⁶⁾).

Men idelig vil det ſees, at Bønnens Gjenſtand ikke er noget Almindeligt, men noget Concret. Den gjælder

¹⁾ Ibid. 16, 64. ²⁾ Il. 17, 561 ff. ³⁾ Ibid. 20, 97 ff. ⁴⁾ Soph. Electra, B. 164 ff (Dorph.). ⁵⁾ Il. 23, 533 ff. ⁶⁾ Ibid. 24, 283 ff (Wilſter).

gjerne Djebliffets timelige Behov og ikke det ethist religiøse Grundforhold til Gud. Dernæst bør det bemærkes, at Bøn og Offer synes at binde Guderne ved et Slags Forpligtelse til at hjælpe. Om en saadan Forestilling vidner f. Ex. Kong Agamemnons Klager over den Tort, Grækerne maa lide af Trojanerne trods hans ivrige Bønner og Dfringer¹). Stuffed Tillid bringer derfor det mythiske Menneſte til at vredes mod Guderne og udtale sin Vrede. Saaledes tror Agamemnon sig svigfuldt bedragen af den højeste Gud²). Guderne synes stundom at øve sin Magt med en vilkaarlig og troløs Grusomhed, der udfordrer Menneſtens retfærdige Kritik. Den heri liggende Mistillid udtales endog som en almindelig Dom om Gunders og Menneſters Fader³). I saadanne Udtalelser have vi en Caricatur af den religiøse Bevidsthed om vor relative Selvfændighed over for Gud.

Sporadisk forekommende højere Forestillinger om Gud og vort Forhold til ham, Forestillinger om Gud som den hellige, retfærdige og fjærlige, hvem vi skylde Tillid, Tak og Grefrygt ere kun som Dyglimt i Matten, men ikke herſkende Ideer i Hedensfabet. Dette er lige ſaa viſt, ſom at de paa den anden Side vidne højt om den religiøse Menneſteaands Følelſe af ſin Trang til et tillidsfuldt Kjærlighedsforhold til Gud. Den Tillid til Guderne, ſom oftere ſynes at røbe ſig, lader ſig ikke fatte ſom Udtryk for det naturlige Menneſkehjertes ſande, fortrøſtningsfulde Viſhed om Guddommens Kjærlighed og

¹) Il. 8, 236 ff. ²) Ibid. 2, 110 ff. ³) Odysſ. 20, 201 ff.

Naade. Vi have allerede erkjendt, at just denne Bevidsthed mangler Hedenstabet væsentligt. Derfor er den hedenste Bevidsthed heller ikke ledsaget af Kjærlighedens Selvhengivelse til Gud. Offeret er ikke Udtryk for det indre Menneskes Selvsoring. En saadan kan kun blive til som subjectiv Reflex af Guds reale Aabenbarelse i Kjærlighedens Selvhengivelse til os. Hedningens Hengivelse til Guddommen, for saa vidt derom kan blive Tale, har mest Characteren af magtesløs Overgivelse under Guderne uimodstaaelige Magt. Der er intet i Bejen for, at Underkastelsen kan ske med indre trodsende Uvilje og Modstand¹⁾. Ikke Trang, men snarere Tvang, ikke Tillid til Guds Kjærlighed, men passiv Overgivelse under Følelsen af Aimagt er det, som udtaler sig i dette Forhold. I de Ord, f. Ex., som Euripides lader den unge, skjønne Polyxene, Hector's Søster, udtale, idet hun føres til Døden, synes der ikke at være andet end resigneret Fortvivlelse²⁾.

Anderledes kan den religiøse Stemning ikke blive over for en guddommelig Aabenbarelse, der ensidigen tænkes som en Magtaabenbarelse og i bedste Fald som en Hellighedsaabenbarelse, for ikke at tale om den megen Vanhellighed, sanselig Lidenskabelighed og Uretfærdighed, som det mythiske Menneske tillægger sine Guder. Men hertil kommer noget andet Væsentligt, som maasse lægger de dybeste Skygger over hele Hedenstabets Forhold til Gud: Forestillingen om den kolde, blinde, vilkaarlige Skjæbne,

¹⁾ Odysj. 18, 130 ff. ²⁾ Euripides, Hecabe 373 ff.

der ikke kan elstes, for hvilken hvert Menneske kun kan bære eller hengive sig i stum, i Grunden fortvivlet Resignation. Et gribende Udtryk for vor væsentlige Trøstesløshed over for Moira, den vilkaarlige, grusomme Skjæbne, giver Homer os i Iliadens sjette Bog: Hector's Afshed med Andromache. Berøver Skjæbnen hende ham, da er der for hende ingen, ingen Trøst mere. — Et andet Udtryk for denne mørke, overføsmiste Magt, der ikke kan fremkalde tillidsfuld Fortrøstning, er Nødvendigheden, *Ἀνάγκη*, en Guddomsmagt uden Billede, uden Alter, uden Offer¹⁾. Derfor: „Naar du da fatter, hvad du her har hørt af mig, saa drik, vær munter og betragt den Dag idag som din og husk, at Resten hører Skjæbnen til“²⁾. „Hvad frygter Jordens Søn? Han er i Skjæbnens Vold, og intet sikkert Fremtidsblik er ham forundt. At leve sorgløst Livet hen er bedst, saa vidt man kan“³⁾. „Saa vidt man kan“. Men man kan det ikke. Derfor: „Aldrig at være født er af Onsker det første; og naar du lever, er det andet af Onsker snarest at gaa didhen, hvorfra du er kommen“⁴⁾.

Mod Skjæbnens Beslutning er der intet andet at sætte end stum, haabløs Resignation, hvorved man faar se til at finde sig i det Uundgaaelige „saa let man kan“, som det heder hos Æschylus:

— — — Hvad Skjæbnen engang har bestemt,
Man bære maa, saa let man kan, og minde, at
Mod Skjæbnens Almagt bliver Kampen frugtesløs⁵⁾.

¹⁾ Eurip. Alkestis 979 ff. ²⁾ Ibid. 794 ff. ³⁾ Sophocles, Oedipus Rex. 956 f. ⁴⁾ Ibid. 1272 ff. ⁵⁾ Prometheus. B. 103 ff. Sml. Vibes Indledning p. 25 ff.

Og hos Euripides:

Og der er ingen Dødelig, som ved bestemt
 I dag, om han imorgen ogsaa leve skal;
 Thi Skjæbnens Vej er dunkel, og hvorhen den gaar,
 Kan ikke læres, ingen Kunst opdager den.

— — — — —
 En Dødelig bør tænke som en Dødelig;
 For alle dem, hvis Sind er tungt og Dje mørkt,
 Fortjener Livet, hvis jeg domme skal derom,
 Ej Liv at kaldes, men en sand Glendighed¹⁾.

Mægtigst af alle er Skjæbnens Gudinde, og hun er
 fald og ubøjelig:

Intet jeg dog saa vældigt
 Fandt som Skjæbnens Gudindes Magt.

Og:

Aldrig hører hun Offerets Strig²⁾.

Selv Zeus maa tilsidst bøje sig for denne hemmelig-
 hedsfulde Magt, som det heder hos Hesiodos:

Og hvem da holder Skjæbnens Ror med sterke Haand?

Prometheus:

De trendende Moirer, de hævnende Erinyer.

Chorføreren:

For disse maa da Zeus' Almagt bøje sig?

Prometheus:

Ej kan han undfly, hvad af Skjæbnen er bestemt³⁾.

Resignationen under Skjæbnens Slag er ikke Udtryk
 for villig Bøjelse. Paa Hjertebunden er der Had mod
 Skjæbnen:

¹⁾ Eurip. Alf. B. 790 ff., cfr. 420. 428 ff. ²⁾ Ibid. 979 ff
 cfr. Iphigeneia i Tauri af Eurip. B. 1455. ³⁾ Prometh.
 515 ff.

Prometheus:

Jeg drog de Dodeliges Blik fra Skjæbnen bort.

Chorføreren:

Og hvilket Middel fandt du for den syge Sjæl?

Prometheus:

I deres Hjerter lagde jeg det blinde Had¹⁾.

Blindt Had mod den blinde Skjæbne. Dette er Stillingen.

I et indisk Digt er Skjæbnens lunefulde Bilskaarlighed fremstillet i disse Ord:

Se, ligesom Brøndvinden gaar:
En Spand den bestandig tømmer.
Imedens den anden er fuld,
Saaledes er Skjæbnens Virken.
En løfter den højt i Sky,
En anden den dybt nedstyrter.
Den alle, hvis Livsmaal er fuldt,
Bortriver og med os leger²⁾.

Skjæbnen driver en grusom Leg med os, idet den knuser os, ligesom Røvdhyret leger med sit Bytte.

Af saadanne Forestillinger fremgaar ikke Troens tilidsfulde Fortrøstning til de overkosmiske Magter, men i det højeste en Frygt, der ikke er Barnets Frygt for Faderen, men Trællens Frygt for sin Herre.

Det stadfæster sig saaledes for os, at paa samme Tid som den mythiske Bevidsthed viser os Elementer af religiøs Tro, nemlig af Troens Forvisning om det Guddommelige, lader den os tillige sterkt fornemme

¹⁾ Prometheus. V. 248 ff. ²⁾ Lervognen, et indisk Skuepil. Overs. af E. Brandes. Kbh. 1870, p. 181.

Mangelen af og Trangen til den nervus fidei, som den religiøse Tro har i Tilliden eller den tillidsfulde Fortrøstning.

Under den philosophiske Reflexions Behandling af det Religiøse bliver dette endnu klarere, fordi vi her finde i fuldt udfoldet Virkelighed de Muligheder til religiøs Ensidighed, som skjule sig bagom det mythiske Billedsprog. Troens Realisation som tillidsfuld Fortrøstning til Gud bliver umulig for Dualismen i samme Grad, som dens Gud forsvinder i ensom Transcendens bagom hele den kosmiske Tilværelse; og vi kunne lægge til: Den bliver unødig i samme Grad, som Dualismen tillægger Verden og Mennesket væsentlig Selvstændighed over for Gud. Og det er ikke blot Tilliden til Gud, som forsvinder paa denne Maade. Ogsaa den blotte Visshed om det Guddommelige reduceres i samme Grad, som dette Guddommelige tænkes fjernt i utilgængelig og ubestemmelig Transcendens. Saaledes med den gamle Dualisme og saaledes med dens senere Afslæggere. Dualistiske Retninger som Deismen og Rationalismen have altid ondt for at fremkalde Troens sande Funderlighedsforhold til den fjerne og fornemme Gud. Mangelen føles. Men i Stedet for Troens friske, frejdige Tillid til den himmelske Fader søge disse Retninger at hjælpe sig med en mer eller mindre sentimental, uklar Stemningsreligiositet. Dette kunde illustreres ved en Mængde Exempler navnlig fra forrige Aarhundredes Rationalisme. Reaction i Retning af et virkeligt Troesforhold til Gud er allerede fra første Færd af tilstede som sporadiske Forsøg paa at fatte

Gud som den himmelfste Fader, der vil os vel og under os et evigt Liv. Saaledes navnlig hos Platon.

Muligheden af sand religiøs Tro, baade som Visshed og som Tillid, forsvinder ligeledes for Monismen i samme Grad, som den consequent realiserer sit Væsen og identificerer Gud og Verden. Pantheistisk bliver alt, hvad der kaldes Tro paa Gud ensbetydende med Guds Tro paa sig selv, medens Pankosmismen (Materialismen, Naturalismen) ikke kjender nogen Gud at tro paa. Den kjender kun Verden, Mennesket og Menneskets Tro paa sig selv. Monismen kjender ingen sand Tillid til Gud og ved kun at anbefale Resignationen. Den højt prisste stoiske Ro er dog dybest inde Fortvivlelse. Disse stille Mænd, der prise Sindets resignerede Ro og et „stille Løb“ gennem Livet som det højeste Gode, prise ogsaa Selvmordet. Bliver Liden for tung, saa forlad den! Døren er aaben, Udgangsdøren. Det er lige saa naturligt at gaa ud af denne Dør, som det er naturligt at forlade et Hus, hvor vi ikke kunne blive, fordi det er fuldt af Røg. Saaledes Epictet. — Men vi have allerede før i en anden Forbindelse fundet, at selv en meget vidtgaaende monistisk Livsanskuelse ikke formaar at holde ude en reagerende Tendens til dog at tro paa en personlig Magt, der indbyder til Tillid, hvor den haarde Skjæbne kun kan støde det lidende Menneske bort. Stoikeren Epictet lover og priser Gud for hans Godhed og forlanger, at man skal adlyde ham. Epicuræerne tale om Guder, og Nutidens Naturalisme kan ikke holde sig enhver Forestilling om det Oversanselige og en vis Tillid

til dette fra Livet. Den viser Troen ud af sit Huses Hoveddør for at slippe Overtroen ind gennem en Bagdør; eller den stiller, som vi før have seet, det Overfanelige hen som en Mulighed, hvorom den skeptisk suspenderer sin Dom. Ingen Magt i Verden har vist sig stærk nok til i Længden at nedkue Slægtens Bevidsthed om sit væsentlige Anlæg for en Eksistens i religiøs Tro.

Vi ville nu forsøge at give en Udvikling af Troens Væsen.

Den almindelige formale Betingelse for al Visshed¹⁾ er den Erfaring, at der er et homogent Forhold mellem det iagttagende Subject og det iagttagne Object. Vi kunne her minde om et aandfuldt Ord af Plotin: *Ὀὐκ ἂν πώποτε εἶδεν ὁφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγεννημένος*. Bort Dje vilde aldrig se Solen, dersom det ikke var *ἡλιοειδὴς*, „solligt“, „sonnenhaft“, ligesom beslægtet med Solen. Baader udtrykker den samme Tanke i disse Ord: „Var der i Jorden intet Solligt (Sonnenhaftes) og i Solen intet Jordligt (Erddhaftes), da vilde ikke begge med saadan Begjærlighed forenes i Plantens Rod“²⁾. Leibnitzs Tanke om en harmonia præstabilita kunne vi vistnok ikke bifalde, fordi Leibnitz her ligesom forud Aristoteles kun paa mechanisk og ikke paa organisk Maade forbinder det Ideale og det Reale. Men Tanken har den Sandhed, at den hele Tilværelses væsentlig harmoniske Character, dens Enhed, der ogsaa

¹⁾ Cfr. Dörner, Glaubenslehre I, Berlin 1879, p. 44 ff.

²⁾ Baaders Werke, Leipzig 1865. 8, 135.

gjælder Forholdet mellem Aand og Natur, er en væsentlig Betingelse for al Vished. Vi kunde ikke forvisse os om et Object, der var os absolut heterogent. Der maa altsaa være et vist Enhedsforhold mellem Vishedens Subject og dens Object. Men Enhed er ikke Identitet. Der maa ogsaa være Forskel mellem dem, et Mod sætning sforhold. Visheden maa have sit Object udenfor sig. Den er væsentlig Vished om noget andet, noget Objectivt, fra Subjectet Forskjelligt. Fra denne Regel er end ikke Bevidsthedens Vished om sig selv undtagen. Selvbevidsthed forudsætter Selvets Evne til in abstracto at fatte sig selv objectivt. Uden denne Forskel mellem Vishedens Subject og dens Object er Visheden lige saa umulig, som den er umulig, naar de ere absolut heterogene. Dette er den dybe og almindelige Aarsag til det Phænomen, vi nys have iagttaget, at hverken Dualismen eller Monismen efter sine Principer kunne affætte sand religiøs Tro. Det ene System fornægter Tilværelsens Enhed, det andet Mod sætningen.

Naar vi saaledes tænke Vishedens Vorden begrundet i Erfaringen af et homogent Forhold mellem Subject og Object, kunde man maaske møde os med den Indvending, at det da ikke lader sig indse, hvorledes der kan blive Plads for Vished om det, der er vort sande Væsen og Bestemmelse imod, f. Ex. Tro i Forhold til Djævelen. Ganste vist vil denne Tro adskille sig fra Troen paa Gud derved, at hin Tro ikke som denne formaar at oplade sig i Hjertets Hengivelse i Kjærlighed til sin Gjenstand. Men ogsaa Troen i Forhold til Djævelen er Vished med

Hensyn til Begreber, som ere os homogene. Forstaa vi nemlig ved Djævelen Syndens personlige Begynder, da maa det siges, at der i denne Bestemmelse ikke er noget, som savner formal Sammenhæng med vor umiddelbare ethiske Bevidsthed. At Synden som Viljesag har et personligt Ophav er en Sætning, som er i fuld Overensstemmelse med vor ethisk anlagte Bevidsthed og umiddelbart begjærer Affirmation af denne.

Det Særegne ved Troesvissheden er nærmest dens Umiddelbarhed. Dermed mene vi ikke, at den er uden objectiv Formidling, som om det laa i dens Væsen at blive til i Kraft af en rent indre Spontaneitet, uafhængig af ethvert fra et givet Object udgaaende Indtryk. Men vi mene, at al Troesvisshed beror paa det Indtryk af Homogeneitet, som dens Gjenstand gjør paa vor samlede Personlighed, vort udelte Jeg. Al vor Visshed har sin Vorden middelbart eller umiddelbart. Det Afgjørende for den middelbare Visshed er dens Gjenstands Homogeneitet med den ene eller den anden Side af vort forskjelligt anlagte Væsen. Der tales om en æsthetisk Visshed, en Videns Visshed, en moralsk Visshed, alt eftersom Gjenstanden gennem det Indtryk, den frembringer, viser sig homogen med vort æsthetisk (følende), intellectuel og moralsk anlagte Væsen. For den æsthetiske Visshed f. Ex. er dette det Væsentlige, at dens Gjenstand viser sig i Overensstemmelse med vor Personligheds æsthetiske Betingelser. Fra dette Forhold faar Indtrykket sin Gyldighed for vor Bevidsthed. Vi tale i Almindelighed ikke om at „vide“ eller „forstaa“, at noget er skjønt. Vistnok kan

det samme Object, der er Gjenstand for vor Følelse, ogsaa blive Gjenstand for Tænkning. Dette følger af Tilværelsens og dermed tillige af vort Væsens Enhed. Men vort Forhold til Objectet bliver da væsentlig intellectuel og ikke længer rent æsthetisk. Og omvendt: En intellectuel Visshed hviler paa Erfaringen af Gjenstandens Overensstemmelse med Tænkningens immanente Love uden væsentligt Hensyn til dens æsthetiske Værd, om end ogsaa dette som en „anden Side“ ved den samme Sag kan blive Gjenstand for Fagttagelse, men da en saadan, hvorunder vi ikke længer virke væsentlig intellectuel¹⁾. — Troende forholde vi os derimod ikke saaledes til Gjenstanden efter den ene eller den anden Side af vort Væsen. Det Afgjørende for Troens umiddelbare Visshed er altid Gjenstandens Homogeneitet med vort Væsen i dets centrale Enhed, med vort Væsens Centrum, hvor Personligheden baade reciperer og fungerer som udelst Jeg. I Troen er vor Personlighed tilstede som paa en Gang følende, erkjendende og villende Jeg.

Med denne Opfatning af Troens Umiddelbarhed ville vi ikke have udelukket den Erkjendelse, at den første Impuls til at stille os i Troesforhold til en Gjenstand

¹⁾ Som det Skjønne efter sit ejendommelige Væsen er Gjenstand for Følelse, saa er det Sande efter sin Ejendommelighed Gjenstand for Erkjendelse. Og naar der tales om at „føle Sandheden“ i dette eller hint, saa er dette endnu ingenslunde det Forhold til den, hvorpaa den efter sit Væsen gjør Krav. Derimod kan vistnok i Kraft af Væsenets Enhed hint Følelsesforhold til Sandheden blive en første Begyndelse til erkjendelsesmæssig Tilnærmelse.

kan udgaa enten fra den ene eller fra den anden Side af vort Væsen. Sit nærmeste Tilfnytningspunkt kan Gjenstanden have i forskjellige Egne af vort forskjelligt anlagte Væsen. Dette kan objectivt være begrundet i Gjenstandens ejendommelige Væsen eller subjectivt i Personlighedens individuelle, naturligt anlagte Sympathier. Kun dette maa fastholdes, at Troesvissheden først da er mulig, naar Personligheden, enten den dertil er foranlediget paa den ene eller den anden Maade, forholder sig centralt til Gjenstanden. — Heller ikke ville vi have udelukket den Erkjendelse, at den troende Personlighed kan analysere Troesgjenstanden i dens enkelte Sider og Momenter og stille disse i bevidst forskjelligt Forhold til de enkelte Sider af vort forskjelligt anlagte Væsen. Det er Aandens Sag at gjøre ogsaa dette: paa Basis af det umiddelbare Troesindtryk at lægge den hele Tilværelse tilrette for sit eget bevidste og villende Væsen. Ja, al Videnskab hviler i sin dybeste Grund paa et saadant Umiddelbarhedens Forhold mellem Subject og Object. Men som troende forholder Subjectet sig altid væsentlig centralt, aldrig ganske ensidigt til sin Gjenstand.

Vi have betegnet vort Forhold i Troen som centralt reciperende og fungerende. Den vilde ikke være et centralt Forhold, dersom den ikke var et Forhold i begge disse væsentlige Retninger. Troen beror nærmest paa Reception. Den er en Erfarings Sag og kan betegnes som en vis receptiva over for den Indflydelse, dens Object umiddelbart udøver over vort Væsen. Nærmest forholde vi os passivt over for denne Indflydelse. Denne

Erkjendelse er Sandheden i Empirismen. Den er en realistisk Retning, som stærkt betoner Erfaringens Betydning for al vor Vished og vor væsentlige Passivitet under, vor Afhængighed af det Objective. Men den bliver ensidig og farer vild, naar den kun vil anerkjende dette Moment. Man negter alle medfødte Ideer og daterer alt Bevidsthedsindhold, al Viden og Vished fra Erfaringen. Sjelen betegnes som en tabula rasa, et ubestrevet Papir, hvorpaa den objective Tilværelse skriver sin Skrift eller tegner sine Billeder dels gennem den sanselige Fornemmelse, dels gennem den aandige Reflexion. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Saaledes Locke. Derefter gaar man et Skridt videre. Man negter ikke blot vor Ret til at tillægge Selvet Actualitet under de aandige Processer. Den Humeske Skepticismus reducerer Selvet til et Forestillingscomplex, som vi ikke ere berettigede til at tillægge noget eget Substrat eller en Substans¹).

Bevægelsen naar sit Maal i den rene Sensualisme, hvorefter der overhoved ikke gives nogen anden Tilværelse end den materielle og sensuelle (Condillac og den senere Materialisme). — Men den rene Empirisme lader sig ikke gennemføre. Det forholder sig ingenlunde saa, at vi ene og alene have vor Vished ved udenfra kommende Indtryk. Vi have saaledes navnlig en stor

¹) Cfr. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie*. Berlin 1883, III p. 188. Hume siger: Klare Forestillinger have vi kun fra Perceptioner; en Substans er noget fra Perceptionen ganske forskjelligt. Altsaa have vi ingen Erkjendelse af en Substans.

Mængde logiske og moralske Ideer, der overalt, under de aller forskjelligste ydre Forhold og Indtryk, uforanderligt ere de samme og have den samme almene Gyldighed for den menneskelige Bevidsthed. De lade sig altsaa ikke tilstrækkelig forklare af de skiftende Indtryk. Dersom Troen var den blotte Reception, dersom vi i den altsaa forholdt os udelukkende i Passivitet, da vilde ethvert objectivt Indtryk føre til Tro. Vi vilde være givne vore Omgivelser deterministisk i Bold. Men det forholder sig factisk ikke saa.

Troen er ikke blot Bestemthed, men ogsaa Selvbestemmelse. Den er ikke blot en vis receptiva, hvorved vi forholde os passivt i Afhængighed af Gjenstanden, men ogsaa en vis activa eller operativa, hvorved vi forholde os frit selvbestemmende. *Nemo credit nisi volens*. Det staar i vor Magt at afvise Indtrykket. Dets Magt over os og vor Afhængighed derunder er ikke absolut. Vi kunne negte Indtrykket Gyldighed for vor Bevidsthed og saaledes hindre Troens Vorden. Men vi kunne ogsaa antage Indtrykket saaledes, at vi eo ipso anerkjende dets Gyldighed, skjænke det Tillid. Troen er altsaa ikke den blotte Visshed eller Forvisning, men tillidsfuld Forvisning, en saadan, som er forenet med Viljens frit tillidsfulde Forhold til sin Gjenstand, saaledes at det beror paa os selv at tilstaa Indtrykket den Gyldighed for vor Bevidsthed, hvorpaa det gjør Krav. Først naar dette sker, fuldbyrdes Troen i fuld Betydning. Gjenstand for Tro kan altsaa ikke det være, der paa-trænger sig os med en Visshed, der er ganske uafhængig

af vor Vilje og ikke levner os noget Valg. At se, a høre er ikke at tro, forsaavidt som disse Sansindtryk medføre uundgaaelig Visshed. Her gjælder det, at Troen er en Overbevisning om det, der „ikke sees“, Hbr. 11, 1. Men at indse, begribe er heller ikke at tro, for saa vidt som Reflexionen paatrænger os Vissheden. Saaledes f. Ex. ved en logisk Slutning, en mathematisk Demonstration, om der end indenfor eller bagenfor det, der sansees eller begribes, ved nærmere Undersøgelse findes at være det, der maa fattes i Tro.

Det vil saaledes indsees, at over for den realistiske Empirisme har Idealismen sin Sandhed og Berettigelse, for saa vidt som den hævder, at al aandelig Besiddelse, al Visshed om Tilværelsens Objecter er afhængig af os selv og til en vis Grad beror paa, at vi selv erobre os denne Besiddelse. For saa vidt har navnlig Fichtes Definition af Troen sit Berettigede, naar han betegner den som „den Beslutning af Viljen, hvorved den lader Biden gjælde“. Men naar Idealismen ikke vil anerkjende nogen anden Kilde til Visshed end denne subjective, naar Fichte tilsidst ikke vil erkjende Gyldigheden af andet end det, som er sat af Subjectet selv, da slaar den over i en Ensidighed, der er Empirismens Modsætning og kommer til et Punkt, der er lige saa lidt holdbart som Empirismen. Det lader sig ikke soutenere dette, at intet andet skal godkjendes end det, vi selv have sat. Thi for det første have vi ikke sat os selv; og dernæst have vi heller ikke selv bestemt Lovene for vore aandelige Functioner. Disse Functioner virke umiddelbart efter Love af en højere

Orden. Og endelig paatrænger Virkeligheden os en Mængde Indtryk, som ere saaledes uafhængige af os, at de trods os selv kunne øve en Magt endog til Forfærdelse.

Modsætningen mellem Empirismen og Idealismen kan udtrykkes ved de to Sætninger, Empirismens: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, og Idealismens: Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu. Ifølge den Erkjendelse, vi have bundet, er ingen af disse Sætninger sand i sin Exklusivitet. Anvendt paa Visheden i Almindelighed udtrykke disse Sætninger tilsammen kun den Sandhed, at Vished kan vorde paa to Maader med Hensyn til primum movens. Dette kan nemlig haade være et udenfra kommende Objectivt og et indenfra udgaaende Subjectivt. Men den hele Sandhed er den, at alt vort Vishedsliv formidles gennem en stadig Dialectik, hvorunder det Objective subjectiverer sig for os og det Subjective objectiverer sig. Og hvad specielt Troesvisheden angaar, da lader den sig kun bestemme som Resultat af det Forhold, at dens Object efter sit Indhold viser sig i Coincidence med vort subjective Væsen; men vel at mærke med vort Væsen i dets Totalitet, følgelig ogsaa med vor Frihed, saa at Anerkjendelsen af det homogene Forhold mellem det Objective og det Subjective bliver en fri Sag.

Troen er altsaa et Resultat af to Factorer: Det fra Objectet kommende umiddelbare Indtryk, hvorunder vi forholde os receptivt, og den fra Subjectet udgaaende umiddelbare active Selvbestemmelse i Forhold til dette Indtryk. Naar disse Factorer befinde sig i Coincidence,

bliver Troen til som tillidsfuld Forvisning om sin Gjenstand.

Denne Bestemmelse af Troens Væsen gjælder ogsaa om al religiøs og navnlig ogsaa om den christelige Tro. Den beror altid paa den umiddelbare Fornemmelse, den Erfaring, at det guddommelige Aabenbaringsindhold er homogent med os : stemmer overens med vort personligt menneskelige Væsens Anlæg og Behov, og fuldbyrdes derved, at vi paa den ene Side tillidsfuldt annamme og paa den anden Side tillidsfuldt hengive os til det, der i Aabenbaringen fremstiller sig for os. For saa vidt er det ikke denne Troes Væsen, men dens ejendommelige Indhold, hvorved den adskiller sig fra Troen i Almindelighed. Men ganske vist er dette Indhold, den guddommelige Aabenbaring, af en saadan Beskaffenhed, at det mer end noget andet gjør Krav paa og er egnet til at fremkalde Personlighedens fulde Energi. Her er ikke Tale om et Object, der kun er bestemmende for en enkelt Sphære i vor Tilværelse eller for et forbiggende Tidsmoment, men om et Object, der efter sit Væsen bliver bestemmende for hele vor personlige Eksistens, for hele vort Livssyn, ja for Tid og Evtighed.

Indenfor den religiøse Tro er det Særegne ved den christelige Tro dette, at dens Object er Guds Aabenbaring i Christo. Den er væsentlig Christustro. Men vistnok faar ogsaa først her den religiøse Tro sin fulde og dybe Inderlighed, sin sande Energi. Thi først her fornemmes den fulde Overensstemmelse mellem Gjenstanden og vort Væsens dybeste Behov. Troens Fuld-

kommenhed er aller først betinget af Aabenbaringens Fuldkommenhed. Og fordi der for Hedningen foreligger en virkelig Aabenbaring, en *revelatio generalis*, derfor er der allerede i Hedenstabet Plads for Elementer af virkelig religiøs Tro. Men for det første er den almindelige Aabenbaring, formidlet ved Natur og Samvittighed, utilstrækkelig for Personlighedens Behov, fordi den ikke er Frelsesaabenbaring. Derfor kan den heller ikke reflectere sig i den fulde, sande, tillidsfulde Troesforvisning, der er Særkjendet for den christelige Tro, og som udtrykker, at Sjelen har fundet, hvad den dybest behøvede. Den viser sig herved som den menneftelige religiøse Eksistens, hvortil Hedenstabet søgte sin Trang, men forgjeves greb efter. Forgjeves var denne Stræben dog ikke blot, fordi det sande Aabenbaringsobject for Sjelen's vis receptiva manglede, men dernæst ogsaa, fordi Sjelen paa Umiddelbarhedens Standpunkt endnu ikke i Sandhed øver sin vis operativa i Forhold til den Sandhedsaabenbaring, den almindelige Aabenbaring, som den paa dette Standpunkt virkelig har. Den „forholder Sandheden i Uretfærdighed“ og lader ikke Samvittigheden eller Gudsbevidstheden blive den bestemmende Magt i sit Liv.

Den hellige Skrift betegner Troen som en „fast Overbevisning“, Hbr. 11,1. Denne Overbevisningens Fasthed har i den christelige Tro sin Kilde i den umiddelbare Erfaring af Guds Aands, ved Aabenbaringen formidlede Magt over Hjertet, en Magt til at tilfredsstille dets Behov som ingen anden, intet andet — „Aandens Vidnesbyrd.“ Efr. Ro. 8,16; 1 Joh. 5,10; Joh. 7,17. I denne

sin Visshed adskiller Troen sig fra, hvad vi kalde en Mening, der kan være meget uvis. End mere adskiller den sig fra Anelsen, som efter sit Væsen er uvis, dunkel og ubestemt. Troen er Visshed. Men vel kan denne Visshed være sterkere eller svagere. Der kan derfor tales om en sterk og en svag Tro. Spørges der, hvad det er, som betinger Troens Styrke, da er Svaret, (at den først og fremst afhænger af vor Vilje til at give Plads for Erfaringen af dens guddommelige Gjenstands Magt over hele vort personlige Liv. | Derimod staar Troens Styrke ingenlunde altid i ligefrem proportionalt Forhold til den forstandige Klarhed, hvormed vi blive os Troens Gjenstand bevidst. Det er ikke altid fides reflexa, som er den sterkeste Tro. Der gives en lidet bevidst Tro, som kan være meget sterk. Den beviser sin Styrke i den sterke Kjærlighed, den formaar at affætte. Vi kunne møde den hos Barnet og hos mange enfoldigt og barnligt troende Vædre: fides directa. „Et dårligt hufvud havde han; men hjærtat det var godt.“ Anvendt paa det Christelige ligger deri den Sandhed, at hvor Troen fuldeligen realiserer sig som Hjertesag, hvor navnlig den ærlige Vilje er tilstede, der er den sterk, selv om de intellectuelle Betingelser for dens Udfoldelse i reflecteret Bevidsthed ere fattige nok. Der gives en meget bevidst Tro, det vil sige en Tro med meget udviklet og klar Bevidsthed om Troens Gjenstand, men som dog viser sig meget svag. Den klare Erkjendelse er tilvisse i sig selv et Gode, som bør tilstræbes baade for sin egen Skyld og for sin Egne til at styrke Troen, hvor der er Vilje til at benytte den

ret. Men den bedrager sig selv, som mener sig at have megen Tro, alene fordi han har megen Erkjendelse af den Ting, der skal troes. Var dette saa, da maatte Videnskaben kunne gjøre et Menneſke troende. Men det kan Troesvidenskaben lige saa lidt som Naturvidenskaben, fordi Troen ikke er identiff med Viden. Men absolut uensartet med Viden er den paa den anden Side heller ikke. Deraf kommer det, at Viden kan tjene til Troens Styrkelse, naar den udvikles i Harmoni med Sjelelivets øvrige Momenter.

Vi have tidligere erkjendt, at der ikke i den christelige Aabenbarings Væsen er noget, som maa bringe den i Strid med den almenmenneſkelige Viden i og for sig. Vi ere nu i Besiddelse af Betingelserne for at erkjende, hvorfor heller ikke den christelige Tro som saadan, som subjectivt Organ for Aabenbaringens Tilegnelse, er principielt i Strid med den almenmenneſkelige Viden. Allerede i Kraft af det, der er Sandheden i Theorien om Tilværelsens harmonia præstabilita, kan det siges, at dersom Tro og Viden vare absolut uensartede Principer, saaledes som f. Ex. Rasmus Nilsen har villet betegne Forholdet, da maatte de udelukke hinanden, og ingenlunde kunde de rummes i den samme Bevidsthed, hvilket de dog factiff gjøre, og det ofte med en meget betydelig Energi. Man tænke paa Mænd som Augustin, Pascal, Newton, Copernicus, en Stare af Vidner, der have ſfinnet som Lys i Verden, Geniets Lys gjennem Aarhundrederne; men deres geniale Begavelse i intellectuel Retning har ikke forhindret dem i at være ydmyge Vidner om christelig Tro. Derimod lader det sig ikke gjøre, hvad Jacobi vilde: at

være en Hedning med sit Hoved og en Christen med sit Hjerte. Disse Facta have sin Forklaring i det begrebsmæssige Forhold mellem Tro og Viden.

Dette Forhold er et tredobbelt: Troen forudsætter en vis Viden hos enhver, som overhoved har de aandelige Betingelser for at vide noget. Vi maa vide, hvad vi skulle tro, før der kan blive Tale om at tro. Troesgjenstanden maa være kommen i et Forhold ogsaa til vor Erkjendelse. Ellers kan der ikke blive Tale om dens aandelige Tilegnelse. Det heder: *ignoti nulla cupido*; men der kan ogsaa siges: *ignoti nulla fides*. I denne Betydning gjælder det: *Intellectus præcedit fidem*. Dernæst: Troen er en vis Viden. Den maa indeholde et Moment af Viden for at kunne være, hvad den er, en central Function af vort hele personlige Væsen. Endelig: Troen kræver Viden, den er en *fides intellectum quærens*. Det Moment af potentiel Viden, som den væsentligen indeholder, begjærer lige saa vel en Udfoldelse og Vægt, som dens Momenter af potentiel Følelse og Vilje begjærer dette. Derfor siger Anselm: „Jo mere vi have nærret os af Troen, desto rigere blive vi mættede i Forstaaelse.“ Derfor er ogsaa den Sætning at godtgjende: *Fides præcedit intellectum*. En anden Sag er det, at denne Trang til Erkjendelse under Ufuldkommenheden herneden aldrig fuldt tilfredsstilles. Men dette er en Ufuldkommenhed, som den har tilfælles med alle vort Væsens Momenter og deres Functioner. Sin directe Modsatning kan Troen selvfølgelig ikke have i Viden. Der kan kun blive Tale om en relativ Modsatning, en Mod-

sætning uden væsentlig Modsigelse. Troesvissheden er umiddelbar Visshed, Vidensvissheden formidles ved discursiv Erkjendelse. Var Modsigelsen absolut, var den Modsigelse, saa at Tro og Viden principielt udelukkede hinanden, da vilde i Virkeligheden al Videnskab være umulig. Thi da den nødvendigvis er henvist til at bygge paa Axiomer, der kun kunne fattes i Tro, vilde den i saa Fald bygge paa et Fundament, der var i Modsigelse med dens eget Væsen. Og Videnskaben bliver altid henvist til axiomatiske Udgangspunkter, hvad enten dens Methode er den ældre deductive eller den moderne inductive¹⁾.

Hvad er Kraft? Lys, Varme, Electricitet? Hvad er Liv? Videnskaben ved det ikke. Den iagttager Phænomenerne, generaliserer dem og sammenfatter i Begreb noget, som den kun phænomenalt, men ikke væsentligt, ikke quoad

¹⁾ I Philosophien er Læren om Axiomerne eller de første Principer af den største Vigtighed og kræver indgaaende Behandling. Den moderne inductive Methodes Hovedrepræsentanter ere væsentlig enige om at betegne Axiomerne som „vore aller første Inductioner ud af Erfaringen.“ Saaledes J. Stuart Mill Logik 1ste Bind, II Cap. 7. Den ældre deductive Logiks Mænd derimod holde paa, at Axiomerne have en apriorisk, af al Erfaring uafhængig Gyldighed for vor Aand. De gaa ud fra det Subjective, medens hine gaa ud fra det Objective. Det er atter Empirismens og Idealismens Modsigelse, som møder os. Vi skulde tro, at hvad der giver Axiomerne deres Gyldighed for os er den umiddelbare Coincidence, som finder Sted mellem deres objective Indhold og vor subjective Bevidsthed. Men vi have ikke Anledning til at gaa nærmere ind paa Spørgsmaalet, da det her kun kommer an paa at constatere det Forhold, at Videnskaben søger sit Grundlag i noget, hvorefter vi kun kunne have en umiddelbar Visshed.

substantiam, er istand til at erkjende¹⁾). Selv en saa exact Videnskab som Mathematiken er nødt til at gaa ud fra Grundsætninger, som den man forlange, at vi skulle tro, fordi den ikke kan bevise dem. Der gives en Intellectualisme, som overhoved finder alt, hvad der heder Tro, lidet mennefselværdig. Men den kan lige saa lidt gennemføre sine Pretensioner i Livet som i Videnskaben. Allerede Forholdet mellem Forældre og Børn hviler paa Tro: Forældrenes Stilling og Myndighed kan for Barnet kun være Gjenstand for Tro. Uden Tro altsaa intet Familieliv. Fremdeles: Uden Tro ingen Ejendom. „Grundlaget for alle Spørgsmaal om mit og dit giver Troen,“ siger allerede Cicero. Al Retspleje hviler paa Tillid til Vidnernes Troværdighed. Man maa tro dem. Ellers kan Retten ikke have sin Gang. Al historisk Forskning hviler paa den Tro, at Kilderne ere paalidelige. „Det Meste,

¹⁾ Newton erklærer, at han vistnok kjender Attractionens Love, men tilføjer: Naar man spørger mig, hvad Attraction egentlig er, da har jeg intet Svar. „Hvad Livskraften er, siger en Repræsentant for den nyere Naturvidenskab, det vide vi lige saa lidt, som hvad Kraften overhoved er, og vi maa nøje os med den tarvelige Forklaring, at den er Aarsagen til alle Naturens Phænomener.“ „Begrebet om Livet og Tilblivelsen er ganske negtet os,“ siger Gothe. Vi kunne kun tro derpaa. „Vi erkjende Sandheden paa en dobbelt Maade: umiddelbart . . . og ved Formidling af andre Sandheder; de førstnævnte ere Gjenstand for Anskuelsen og den umiddelbare Bevidsthed, de sidste for Slutning . . . Da Anerkjendelsen af en Slutning hviler paa Forudsætningernes Sandhed, vilde vi aldrig kunne vinde en Erkjendelse ved Slutning, dersom der ikke gaves noget, som var os vist forud for al Slutning.“ Saaledes J. Stuart Mill. (Vogt, Indl. § 4).

Mennesket er vis paa, kjender han ved Troen," siger Seneca. Særlig maa det være indlysende, at dersom der overhoved skal være Tale om et Forhold til Gud og guddommelig Aabenbaring, da kan et saadant Forhold ikke tænkes uden Tro, ikke som et blot og bart Erkjendelsesforhold. At tale om Gud er at tale om det Uendelige. Gud er uendelig. En endelig Gud er ingen Gud. Men er han uendelig, da fatte vi ham ikke i vor Fornufts Begreber, der alle have sin Begrændsning. Alt Forhold til ham maa grundes paa Tro, hvilket dog ikke er i Strid med, at vi i Troen kunne erkjende noget i Gud og erkjende det i Sandhed. Thi vi ere anlagte for Gud eller for det Uendelige¹⁾. Paa Tro i en eller anden Form, med et eller andet Indhold, hviler hele vor timelige, menneskelige Tilværelse fra dens Begyndelse til

¹⁾ Om vort Forhold til den guddommelige Aabenbaring skriver Lessing: „Kan der gives, og maa der gives en guddommelig Aabenbaring, da maa Fornuften snarere anse det for et Bevis for dens Sandhed end for en Indvending derimod, at den i Aabenbaringen finder Ting, som gaa ud over dens Begreber." „En vis Fornufts Tilfangetagelse under Troens Lydighed beror paa Aabenbaringens væsentlige Begreb. Eller meget mere: Fornuften giver sig frivillig fangen; dens Selbvergivelse er intet andet end en Bekjendelse af dens Grændser, naar den er forvisset om Aabenbaringens Virkelighed." Altsaa: Enten er der overhoved ingen Mening i at tale om en guddommelig Aabenbaring; eller, hvis Aabenbaringen baade er nødvendig og virkelig, da maa dens Indhold fattes i Tro. Og saa Schelling har erkjendt dette: „Hvortil skulde en Aabenbaring tjene — siger han — eller hvorfor skulde overhoved Begrebet om en saadan fastholdes, dersom vi ved en saadan tilfaldt ikke fik andet at vide eller erfarede andet, end hvad vi ogsaa uden den kunde vide eller vidste af os selv?"

dens Ende, ogsaa vort Tankeliv. Derfor siger en nyere Apologet: „En eneste Troesfætning optagen i Barndomsdagene og bevaret i Hjertet, Troen sænket i Folkenes Hjerte, virker mere energisk og skaber mere Liv end al menneskelig Viden og Forstand.“ (Hettinger).

Vi have erkjendt, at Troen indeholder Viden eller Erkjendelse, at den er potentiel Erkjendelse. Men den er umiddelbar, ikke discursiv Erkjendelse. I denne sin Umiddelbarhed har den et Moment af Intuition i sig. Thi Intuition er just Erkjendelsen, saadan som den kan vindes ved fuldkommen umiddelbar Apperception. Troen er endnu ingenlunde i fuld Betydning „Beskuelsen“, ikke det at „se Ansigt til Ansigt.“ Dette er Maalet. Den er tværtimod en Vished om det Ulynlige. Men Sjelen forholder sig dog i Troen som i Intuitionen umiddelbart til sin Gjenstand. Dens Overgang til Beskuelse er derfor ikke en *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Den er en potentiel Begyndelse til Intuition.

Troen indbefatter tillige Haab. Som umiddelbar tillidsfuld Forvisning om fremtidige Goder er Troen Haab. Deraf følger dog ikke, at Tro og Haab ere identiske, lige saa lidt som Tro og Viden ere identiske, fordi Troen indeholder et Moment af Viden. I Haabet indskrænker Troen sit Omfang i en Henseende, medens den i en anden udvider det. Haabet betegner kun det troende Sinds Retning mod det Fremtidige, medens Troen som saadan ogsaa kan omfatte Nutid og Fortid. Og indenfor dette Fremtidige refererer den sig i Haabet kun til det, der ønskes, hvad der staar for den som Goder, medens Troen som saadan ogsaa kan omfatte Onder, som

frægtes: Troen paa Guds Brede, den evige Fortabelse etc. For saa vidt er Feltet her indskrænket. Men det udvides for Haabet i en anden Henseende. Sprogbrugen tillader os saaledes at tale om et Haab, hvor der ikke er Plads for Troens fulde, faste Forvisning. Vi kunne haabe noget saa længe, som vi ikke have Visshed for det Modsatte. Men Haabet bliver uberettiget, naar det ganske løsriver sig fra enhver Basis i Troesoverbevisningen eller kommer i Strid med denne. Vi kunne f. Ex. haabe paa et Menneftes Salighed, om hvem vi ikke have afgjørende Grund til at antage, at han døde i Ubodsfærdighed og Bantro. Men vilde vi haabe paa Frelse af Guds Barmhertighed paa samme Tid, som vi frivillig hengave os til et Liv i Ugudelighed, da var Haabet uberettiget, fordi det kom i Strid med den Troesoverbevisning, at Guds Brede bliver over de Ugudelige.

I Haabet har Troen en forgjængelig Form for sin Eksistens. Thi Haabet ophører med Tiden. Naar der ikke længer kan være Tale om nogen „Fremtid“, kan der heller ikke være Tale om noget Haab. Men i dens Opløselighed i Kjærlighed er der Forjættelse om et evigt Liv. Thi „Kjærligheden falder aldrig bort.“ 1 Cor. 13, 8; den bliver evindelig. Som Troen i sin Umiddelbarhed er potentielt begyndende Intuition, saaledes er den som tilbidsfuld Hengivelse til sit Object (credere in, πιστις εις) potentiel Kjærlighed. Thi Kjærlighed er Selvhengivelse. Kjærligheden betegnes gjerne som Troens „Frugt“. Dette lader sig sige. Men da skal det erindres, at Træets ædleste Livsaft, dets væsentlige og ejendommelige Liv er

i Frugten. Saaledes er Forholdet mellem Tro og Kjærlighed. Heller ikke i dette Forhold komme vi ud over Loven om det indre Livs væsentlige Enhed. Evnerne, Kræfterne, Phænomenerne ere forskjellige Anvendelser, forskellige Udslag eller Ytringsformer af det ene og samme indre Liv. Og lige saa lidt som Tro og Kjærlighed skulle tænkes fideordnede i vort indre Liv, lige saa lidt skal Kjærligheden tænkes som en uorganisk Virkning af Troen, men som Troens fulde Upladelse. Troens og Kjærlighedens Enhed er udtrykt i det apostoliske Ord *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5,6. Gjennem Kjærligheden udøver Troen sin egen Kraft. Er der nu Sandhed i den Erkjendelse, vi tro at have vundet af Kjærligheden som det højeste, rigeste, saligste Liv, som en i Sandhed central Kategori i al personlig Tilværelse, fordi den, som det „fuldkomne Vaand“, mer end alt andet ener Tilværelsens Modsatninger, da vinde vi gennem dette Forhold mellem Tro og Kjærlighed den Indsigt, at Troen er den virkelige Begyndelse til Livets Fylde.

3.

Den hele Kirke fastholder enstemmigen, at Troen — fattet paa en eller anden Maade — er al Frelses subjective Princip. Saaledes Conf. Trident: *Fides est salutis humanæ initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire* (Sess. VI Cap. 8). Catechism. Rom.: *Hanc (fidem) autem ad salutem consequendam esse necessariam, nemo jure du-*

bitabit, praesertim quum scriptum est: Sine fide impossibile est placere Deo. (P. I, 1). Saaledeſ Conf. Gallicana: Credimus nos sola fide fieri hujus justitiæ participes, sicut scriptum est ipsum passum esse acquirendæ nobis saluti, ut quicumque crediderit in eum non pereat. (Art. XX). „Hvortil hjælper det dig, at du tror? At jeg i Christo for Gud er retfærdig og en Arving til det evige Liv.“ (Catech. Heidelb. LIX). Saaledeſ Formula Concord: Ut enim nobis promissio de justitia et salute nostra non modo consequenda, verum etiam retinenda certa et firma esse possit, Paulus (Ro. 5,2) non tantum aditum ad gratiam, verum etiam, quod in gratia perseveramus et de futura gloria gloriamur — hoc est initium, medium et finem soli fidei adscribit. (Sol. Decl. IV, 34). Altsaa: Alt Livsſamfund med Gud i denne Verden er ſubjectivt betinget af Tro. Derom ere alle Christne enige.

Der er ogsaa principiel Enighed om, at Troen maa bestemmes ſom Forviſning. Saaledeſ Catech. Rom.: Igitur credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari non significat, sed, ut docent sacræ litteræ, certissimæ assentionis vim habet, qua mens Deo, sua mysteria aperienti, firme constanterque assentitur. Quamobrem is credit cui aliquid sine ulla hæsitatione certum et persuasum est. — Fides itaque, seclusa omni non solum ambiguitate, sed etiam demonstrandi studio tenenda est. (P. I, Cap. 2). — Saaledeſ Catech. Heidelb.: Est (fides) certa fiducia . . . in corde mea accensa . . . certo statuens etc. (XXI). — Saaledeſ Apol. Conf. Aug.:

Der Glaube ist . . . die Gewissheit oder das gewisse, starke Vertrauen im Herzen. (Art. IV, 48).

Vi have fundet, at der i den middelalderlige Theologi er en bestemt Tendens til at fatte Troen som retfærdiggjørende i Kraft af den Kjærlighed, den potentielt indeholder (*fides caritate formata*). Dette har ogsaa i Romanismen faaet sit confessionelle Udtryk. Men den vidt-rækkende confessionelle Differens med Hensyn til Troens religiøse Betydning, som heri er begrundet, kunne vi endnu ikke gaa nærmere ind paa. Vi have her at gøre med Troens Væsen i Almindelighed som religiøst Princip. Den er Forvisning. Derom ere alle enige. Men man er for det første ikke enig om, hvad Bellarmin kalder »*sedes fidei*«, det Punkt i vort Væsen, hvor Troen har sit psykiske Udspring; og for det andet er man uenig om, hvad der i Almindelighed talt begrunder eller garanterer Troens Vished.

Den romerske Kirke betegner Troen som *cognitio*. *Quum enim finis, qui ad beatitudinem homini propositus est, altior sit, quam ut humanæ mentis acie perspicui possit, necesse ei erat ipsius a Deo cognitionem accipere. Hæc vero cognitio nihil aliud est nisi fides.* (Cat. Rom. P. I, Cap. 1, 1). Troen betegnes som *certissima assensio* (ibid. Cap. 2,2), som *notitia* (ibid). Det heder: *Qui dicit »credo«, intimum mentis suæ assensum declarat* (Ib. Qu. 4). 3 Tilslutning hertil heder det hos Bellarmin: *Ab hæreticis catholici dissentiunt . . . in facultate animi, quæ sedes est fidei. Siquidem illi fidem collocant in voluntate, quum fiduciam esse definiunt,*

ac per hoc eam cum spe confundunt — fiducia enim nihil est aliud nisi spes roborata — catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Denique in ipso actu intellectus. Illi enim per fiduciam fidem definiunt, nos per assensum. (Controvv. De justific. I, 4). Ligesaa Møhler: „Die Catholiken betrachten den Glauben als die Wiederanknüpfung mit Gott in Christo vorzüglich mittels der Erkenntnißkräfte.“ (Symbolik. Mainz 1832, p. 113). Efter dette bliver Troen nærmest — som fides informis — fra romersk Hold at betegne som en intellectuel Act, medens man udtrykkelig forkaster den Sætning: nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ. (C. Trident. Sess. VI Can. 12).

Sin Garanti søger Troen som intellectuel Forhold eller fides informis efter romersk Betragtning væsentlig deri, at dens Indhold er Kirkens Lære. Hæc vero cognitio nihil aliud est, nisi fides; cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimæ matris Ecclesiæ auctoritas comprobarit. (Cat. Rom. P. I, 1). Den helligste Moder Kirkens Auctoritet garanterer os Forvisningen. Hvad Augustin har udtalt om Troen paa Evangeliet: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas, kan betragtes som et samlende Udtryk for den romerske Kirkes Betragtning af Troen som religiøst Grundforhold overhoved: Den søger Garantien for sin Vished i den kirkelige Auctoritet. Trangen til „faste Auctoriteter“ er det da ogsaa, som har ledet mange Protestanter tilbage i Romerkirkens Skjød.

En af dem skriver saaledes: „Alt indeni mig sukker, raaber, skriger efter Auctoritet“ 1: udbortes, kirkelig Auctoritet.

Hvad der characteriserer den romerske Troesoverbevisning er altsaa dens Tendens til at sikre sig ved Hjælp af udbortes Garantier. Den er væsentlig dens Sikkerhed, som ved, at han bygger paa en tilforladelig objectiv Basis. Denne objective Formidling af Overbevisningen er her det herskende Moment i Betragtningen.

Denne Visshed i Forhold til det Guddommelige er ifølge Kirkelæren dog ingenlunde Et med den personlige Forvisning om sin egen individuelle Naadestand hos Gud. Fides informis, denne intellectuelle Act, hvori Gudsforholdet søger sin Basis, hvor megen Sikkerhed den end kan have, er dog som saadan endnu ingen virtus og derfor ikke saliggjørende. Den mangler det ethiske Moment, Kjærligheden. Saalænge Talen er om Guds objective Naadesforanstaltninger, heber det: (Sicut) nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet. (Conc. Trid. Sess. VI Cap. 9). Tales derimod om den subjective Naadestand, om Troen som fides formata, heber det i umiddelbar Sammenhæng hermed: (Sic) quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, quum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. (Ibid). Dette er naturligt nok, da den subjective Naadestand tænkes afhængig af vor altid ufuldkomne Kjærlighed

Underledes i den reformerte Kirke. Quid est fides? Est non tantum notitia, qua firmiter assentior omnibus, quæ Deus nobis in verbo suo patefecit, sed etiam certa fiducia a Spiritu Sancto per Evangelium in corde meo accensa (Cat. Heidelb. XXI). Troen er ogsaa her notitia, men „ikke blot“ dette. Den er væsentlig tillige fiducia. Dernæst: Den har ikke sin Visshed som Kirketro, men som Skrifttro, idet den virkes „ved Evangeliet“, hvilket her vil sige ved Guds Ord i den hellige Skrift. For saa vidt søger ogsaa den reformerte Kirke objectivt Fundament for Troens Visshed. Den hellige Skrift er Fundamentet. Men da Troen for den reformerte Betragtning altid fremtræder som Et med den personlige Overbevisning om sin egen individuelle Frelse eller Naadestand, som en fiducia, qua in Deo acquiesco, certo statuens, non solum aliis, sed mihi quoque . . . æternam justitiam et vitam donatam esse (ibid) — saa spørges, hvortil den reformerte Troende støtter denne personlige Visshed om Frelsens Application paa sig selv. Svaret er: Han støtter den til Bevidstheden om at eje de personlige Kjendemerker paa sin evige, ufortabelige Udvælgelse til Salighed. In Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi . . . Denique electi sunt sancti in Christo per Deum ad finem certum. Conf. Helv. post. X. De, der engang ere komne i Samfund med Christo, de virkelig Troende, Gjenfødte, Hellige, ere alt-

faa udvalgte til et sikkert Maal, de ere følgerlig ufortabeligt frelse. Det gjælder da at sikre sig Vissheden om at være en virkelig Troende, i hvem Guds Aand har sin Gjerning. An sint ab æterno electi? Et quid ante omnem æternitatem de ipsis statuerit Deus? Audienda est prædicatio evangelii eique credendum est, et pro indubitato habendum, si credis ac sis in Christo, electum te esse. (Ibid.) Dulcis, suavis et ineffabilis consolationis plena est (consideratio electionis) vere piis et his, qui sentiunt in se vim spiritus Christi, facta carnis et membra quæ sunt adhuc super terram mortificantem, unumquemque ad coelestia et superna rapientem. Conf. Angl. Art. de prædest. De, som føle i sig Christi virksomme Aand, tør altsaa tro: være forviskede om sin Frelse som ufortabeligt Gje. — Kan den romerske Forvisning betegnes som objectivistisk Sikkerhed, saa turde maaske den reformerte Forvisning kunne betegnes som subjectivistisk Tryghed om sin ufortabelige, i den evige Udvælgelse begrundede Frelse. Men lige saa lidt som hin romerske, for lidet personlige Sikkerhed er egnet til at affætte nogen Visshed om personlig Naadestand, lige saa lidt er denne reformerte Tryghed egnet til at realisere sig som personlig Naadesforvisning. Den beror baade subjectivt og objectivt paa uklare Kriterier; navnlig peger den tilbage til Udvælgelsens dunkle Mysterium¹⁾.

¹⁾ Et Vidnesbyrd om, hvor lidet den er sand evangelisk Visshed, vil man finde i Calvins Skildring af Sjælens Vaande under

Den lutherſke Kirke betegner Troen ſaaledes: . . .
 Quod sola fides et nulla alia res sit illud medium et
 instrumentum, quo Dei gratia et meritum Christi in
 promissione evangelii apprehendatur, accipiatur nobis-
 que applicetur. Form. Conc. Sol. Decl. III, 38. Den er
 alſaa Receptionſorganet i Forhold til den freſſende Naade.
 Dens Væſen: Non est tantum notitia historiæ, sed
 est assentiri promissioni Dei . . . Et ne quis suspi-
 cetur, tantum notitiam esse, addemus amplius est velle
 et accipere oblatam gratiam. Apol. IV, 48. Der
 Glaube . . . iſt die Gewiſſheit oder daſſ gewiſſe,
 ſtarke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen
 die Zuſag Gottes für gewiſſ und wahr halte . . .
 ich ſetze dazu, der Glaube iſt, daß ſich mein Herz deſ-
 ſelbigen Schæzes annimt. (Ibid.) Fides (justificans) est
 viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam
 Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere,
 quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Form. Conc.
 S. D. IV, 12. Augustinus etiam de fidei nomine hoc
 modo admonet lectorem et docet in scripturis nomen
 fidei accipi non pro notitia, qualis est in impiis, sed
 pro fiducia, quæ consolatur et erigit perterrefactas men-

Spørgſmaalet i hant Institutiones Lib. III Cap. 2. Kampen med Uviſheden om Udvælgelſen er ſtaaende: Quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen (§ 17). Og den ſan føre den Ulykkelige ind i beſtändig Angſt eller til Vanvid. Eoque exitior est hæc tentatio, quod ad nullam aliam propensiores ſimus fere omnes . . . quæ ſi apud quempiam ſemel invaluit, aut diris tormentis miſerum perpetuo excruciat, aut reddit penitus attonitum (Cap. 24 § 3).

tes. Conf. Aug. XX, 26. Sola fides, quæ intuetur in promissionem et sentit ideo certo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Christus non sit frustra . . . vincit terrores peccati et mortis. Apol. IV (III), 27.

— **Tro og Haab:** Et hæc fides parit certam spem quia nititur verbo et mandato Dei. Apol. IV (III), 225.

— **Tro og Kjærlighed:** (Credimus) postquam homo per fidem est justificatus, tum veram illam et vivam fidem esse per caritatem efficacem. Form. Conc. Epit. III, 11. Dilectio etiam et opera sequi fidem debent, quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur. Apol. IV (II), 74. Nos quoque dicimus, quod dilectio fidem sequi debeat, sicut et Paulus ait (Gal. 5, 6). . . fides per dilectionem efficax. Ibid. (III), 111. Quia vero fides affert Spiritum Sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus Ib. (III), 4. Hic locus (1 Cor. 13) Pauli requirit dilectionem. Hanc requirimus et nos. Diximus enim supra, oportere existere in nobis renovationem et inchoatam legis impletionem, juxta illud (Jerem. 31, 33): Dabo legem meam in corda eorum. Darum, wenn jemand's die christliche Liebe nachläßt, so ist er, wenn er gleich großen starken Glauben gehabt, fast worden und ist wieder fleischlich, ohne Geist und Glauben. Denn da ist nicht der heilige Geist, wo nicht christliche Liebe ist. — Es folget aber daraus nicht, daß uns die Liebe für Gott gerecht macht etc. Apol. (III) 98 f.

Das ist aber wahr, wer die Liebe verleüert, der verleüert auch Geist und Glauben. Jb. 103. — Kjærlighed og Haab: Fides enim vera nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeat. F. Conc. Epit. III, 11 — Visshed om evigt Liv: Nu muß aber die Hoffnung des ewigen Lebens gewiß sein. Damit sie nu nicht wankte, sondern gewiß sei, so müssen wir glauben, daß wir das ewige Leben haben nicht durch unsere Werke oder Verdienst, sondern aus lauter Gnaden durch den Glauben an Christum. Fides enim salvat, quia apprehendit misericordiam seu promissionem gratiæ. Apol. (III), 217¹⁾.

Troes=Vishedens objective Hilber: Guds Ord og Sacrament, forvaltede af det kirkelige Embede. Ut hanc fidem consequamur, institutum est (hat Gott eingesetzt) ministerium (Predigtamt) docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Sp. S., qui fidem efficit. Conf. Aug. Art. V. Diximus enim supra

¹⁾ Credimus, docemus et confitemur etiam, etsi vere in Christum credentes et renati multis infirmitatibus . . . usque ad mortem sunt obnoxii, non tamen illis vel de justitia, quæ per fidem ipsis imputatur, vel de æterna salute esse dubitandum, quin potius firmiter illis statuendum esse, quod propter Christum juxta promissionem et immotum verbum evangelii Deum sibi placatum habeant. Form. Conc. Epit. III, 9. Fides . . . coram Deo neque contritione neque dilectione aliisve virtutibus, sed solo Christo confidit, et in Christo, ipsius perfectissima obedientia nititur, quæ obedientia credentibus ad justitiam imputatur.

fidem ex verbo concipi, ac multo maxime ornamus ministerium verbi (so preisen wir das Predigtamt und Wort höher und mehr denn die Widersacher.) Apol. IV (II), 73. Sacramenta ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Conf. Aug. Art. XIII. cfr. Apol. (III), 89; VII (IV), 36.

Disse Vidnesbyrd ville være tilstræffelige til at vise for det første, at vor Kirke ikke sætter sedes fidei i den ene eller den anden aandelige Gyne, men i Hjertet som vort Bæsens centrale Punkt, at den altsaa anser Troen som en Function af vor samlede Personlighed; dernæst, at den som Følge heraf ikke reducerer Troens Betydning ensidigen enten til Reception eller til Action, men fastholder, at den er begge Dele: »velle et accipere«; endelig, at Troen hverken tænkes objectivistisk at hente sin Visshed fra udbortes Garantier eller subjectivistisk at søge den i mer eller mindre uklare, individuelle Kriterier, men at Vissheden tænkes Troen umiddelbart inhærent som reciperende Organ for den guddommelige Raade. At tro paa Guds Raade er at aabne Hjertet annammende for Raaden, som umiddelbart dermed er given og medfører Vissheden om sin egen Tilstedeværelse. Vi lære folgelig ikke med den romerske Kirke en nødvendig Uvisshed om nærværende Raadestand. Men vi lære lige saa lidt med den reformerte en ubetinget Visshed om tilkommende Salighed. Denne beror paa Trofskab indtil Enden. Det gaar an at begynde i Aand og fuldende i Kjød, det er muligt at tabe sin Krone. Ellers vare alle apostoliske Formaninger til Trofskab over-

flødige. Men vi lære, at den Troende som saadan kan være umiddelbart vis paa sin Naadestand : paa sin nærværende Naadestand. Dette falder sammen med Troens Visshed om sig selv. Hollaz udtrykker Forholdet saaledes: *Possunt et solent homines conversi et renati certitudine infallibili cognoscere, quod vere credant.* Selvfølgelig kan dette kun faa sin Anvendelse paa det psykiske Standpunkt, hvor der overhoved alene kan blive Tale om cognitio eller i det Hele om bevidst Tro, altsaa paa *fides reflexa* (qua homo renatus credit et sentit se credere), derimod ikke paa Troen paa den rent uundviklede Barnligheds Standpunkt, *fides directa* (quæ recta fertur in Christum et eo conciliatam gratiam Dei).

Hvor altsaa de fornødne sjælelige Udviklingsbetingelser ere tilstede, der er det muligt i Troen at være umiddelbart vis paa sin Naadestand, fordi Troen omfatter Naadesaabenbaringens Indhold i lyffelig Besiddelse, ligesom Ringens Guld omfatter den ædle Sten. Men tillige læres, at denne Visshed kan være meget forskjellig i Grad. Den kan være en sand og frelsende Troes Visshed, paa samme Tid som den er meget svag¹⁾.

¹⁾ *Fides parva vel infirma est, cum vel tenuis lux notitiæ Christi in intellectu gliscit vel assensu debili et languido recipitur promissio gratiæ, vel fiducia cum pavore conscientiæ luctatur. Sic Mr. 9, 24. Est tamen fides infirma etiam vera: sicut scintilla sub cinere latens est verus ignis et tenellus infans verus homo est. Fides magna vel firma est clara notitia misericordiæ divinæ, in Christo propositæ, assensus solidus, fiducia intrepida et omnes terrores vincens. Cfr. Ro. 4, 18. (Hollaz).*

Det fastholdes da ogsaa, at det ikke er Troens Vis-
hed i og for sig, som er det Frelsende, men altid kun
dens Gjenstand. *Justificamur enim fide non propte-
rea, quod sit virtus tam firma, robusta et per-
fecta, sed propter objectum, quod fides apprehendit
Christum. Quando igitur fides in objecto non errat,
sed verum illud objectum quamvis languida fide appre-
hendit vel saltem conatur et expetit appre-
hendere, tunc vera est fides et justificat* (Chemnitz).

§ 5.

Troesstadier.

1. Det normale objective Organ, hvorigjennem
Aabenbaringsindholdet forelægges den Enkelte til troende
Ammummelse, er den christne Kirke. Den fremlægger
Troesindholdet som Indholdet af sin Tro og anbefaler
det til alle Menneskers Samvittighed. Den arbejder alt-
saa for, at den Enkelte skal antage dens Tro, Kirke-
troen. Dette gjør den med al frimodighed, fordi den
selv har Erfaringsvisshed for, at kun denne Tro tilfreds-
stiller vor religiøse Trang, og dernæst fordi den er sat til
at være den frelsende Sandheds Bærer paa Jorden,
frelsesaabenbaringens Budbærer til den Enkelte. Den
tror selv, derfor taler den, og den er sat af Gud til at
tale til den Enkelte, for at ogsaa han skal komme til at
tro, hvad de Helliges Samfund, hvad Kirken tror.

Kirken optræder altsaa med fordring paa at være en af Gud sat Auctoritet og derfor med fordring paa, at den Enkelte skal antage Aabenbaringsindholdet i den eneste form, hvori det kan blive Gjenstand for firkelig Meddelelse, i den form nemlig, hvori det eksisterer for Kirkens egen Bevidsthed.

Men paa en dobbelt Maade kan Kirken her overskride sit Mandat. Den gjør dette, dersom den vidner noget andet end det, den er sat til at vidne, nemlig det, der er aabenbaret den. Løsriver dens Vidnesbyrd sig fra Aabenbaringen, frembærer den noget, som den ikke har annammet, men som kun er af den selv, da har den overskredet sit Mandat. Men den kan ogsaa gjøre dette paa en anden Maade, naar den nemlig vistnok frembærer det, den virkelig aabenbaringsmæssigen har annammet fra Herren, men gjør dette paa en Maade som om den ikke havde annammet det. Her behøver ikke selve det firkelige Vidnesbyrd efter sit Indhold at være løsrevet fra Aabenbaringen; men den firkelige Auctoritet, hvormed det frembæres, er løsrevet fra Aabenbaringens højeste Auctoritet, idet Kirken stiller sig med fordring paa selvstændig, autonom Auctoritet ved Siden af den guddommelige Aabenbaring.

2. Kirken er ikke højeste Auctoritet. Den maa for at hævide sand Auctoritet baade selv være sig bevidst, og

den maa bekjende for den Enkelte, at dens Auctoritet har sin Begrændsning og Betingelse i en højere Auctoritet, Guds Ord i den hellige Skrift. Den maa altsaa ikke blive staaende ved at forlange, at den Enkelte skal tro dens Vidnesbyrd, fordi den aflægger det, men tilskynde ham til at tro det, fordi det stemmer overens med Guds aabenbarede Ord: Kirketroen maa blive Skrifttro. Men Skrifttroen kan blive lige saa ensidig som Kirketroen. Dette sker, naar Skriftprincippet i enhver Betydning sættes i Stedet for Kirkeprincippet, saa at Kirken opgiver sig selv, idet den henviser den Enkelte til Skriften. Og Skrifttroen kan blive lige saa aandløs og upersonlig som Kirketroen. Dette sker, naar Skriften vedtages som en aldeles vilkaarligt given Basis for vor Overbevisning, uden at der bliver Tale om, hvorfor vi tør bygge paa den. Det kan ogsaa ske, naar der gives Grunde, hvis man nemlig bliver staaende ved disse Grunde som blotte historiske Beviser for den hellige Skrifts formale Troværdighed. I begge Tilfælde bliver Vissheden enten en Illusion eller i bedste Fald en upersonlig Holden for Sandhed.

Al christelig Tro er Skrifttro, lige saa vist som den er Kirketro. Thi Skriften lærer os frelsesaabenbaringen at kjende og er højeste Auctoritet. Men efter alt, hvad vi have erkjendt om Troens Væsen, maa den

for at blive andet og mer end blot formal Visshed stille sig i et helt personligt forhold til Aabenbaringens reale Indhold, frelsesindholdet.

3. Dette reale Indhold er i en Sum Synd og Naade, vor syndige Fordærvelse og Guds frelsende Naade. Den christelige Tro i forhold til Aabenbaringen fuldbyrder sig først i fuld Sandhed da, naar den Enkelte gennem Aabenbaringen lærer sig selv at kjende i sin syndige Fordærvelse og paa den anden Side lærer Gud at kjende som frelsens Gud 1: som den Gud, vi behøve som Syndere. Ud denne practiske Vej lære vi Aabenbaringen selv at kjende som Udtryk for en guddommelig Visdom og Kjærlighed, der alene tilfulde kjender vor Tilværelses Brøst, men som ogsaa alene har Din og Olje for Hjerternes dybeste Saar.

Hermed er et Troesstandpunkt vundet, der ikke ophæver Troens Væsen enten som Kirketro eller som Skrifttro. Kirken vedbliver altid at være frelsesinstitutionen og som saadan at have Auctoritet over for den Enkelte, nemlig en secundær Auctoritet. Og den hellige Skrift vedbliver altid at være den primære Auctoritet, hvorpaa den Christne bygger sin allerhelligste Troesoverbevisning. Men den formale Tillid til Kirke og Skrift faar her et reelt Indhold, idet frelsen selv, formidlet ved Kirke og Skrift realiter tilegnes under Erfaringen

af, at det, som disse Auctoriteier byde os, staar i det fuldeste homogene Forhold til vort dybeste personlige Behov.

1.

Den christelige Tro maa efter sit Væsen være Auctoritetstro. Den bliver til i Kraft af det tillidvækkende Indtryk, som dens Gjenstand umiddelbart gjør paa os, allerede førend der endnu har kunnet være Tale om Tilegnelse i discursiv Erkjendelse. Men da Gjenstanden nærmest bringes os imøde i den Form, hvori den existerer for Kirkens Bevidsthed, som kirkelig *κηρυγμα* (Ro. 16, 25), kirkelig Betjendelse og kirkelig Praxis, saa maa den christelige Tro blive kirkelig Tro. Dette svarer jo nøje til den Maade, hvorpaa vi erfaringsmæssigt komme i Forhold til de christelige Ideer. Naar Vidnesbyrdet møder os fra Forældre, Lærere og Kirkens Tjenere, da er det Kirken, som gennem deres Vidnesbyrd fremlægger for os sin Tro i mer eller mindre adækvat Form og opfordrer os til at tro, hvad den tror. Den christelige Tro bliver saaledes nærmest en Tro paa, hvad Kirken tror.

Vi kunne dog her endnu ikke fremstille Læren om Kirken, uden for saa vidt som Erkjendelsen af Troens Genese er betinget af en foreløbig Erkjendelse af den kirkelige Auctoritets Berettigelse og Nødvendighed. Det antydede Forhold mellem den Enkelte og Kirken er nemlig dybt begrundet paa den ene Side subjectivt i den Enkeltes

Trang og paa den anden Side objectivt i Kirkens Væsen. Den Enkelte er som saadan umyndig og ukyndig og behøver en Vejleder, der kan formidle ham Aabenbaringsgjenstanden eller Frelsen i en saadan Form, at den passer for hans Standpunkt. Særlig er jo dette indlysende da, naar den Enkelte, som skal indlemmes i de Helliges Samfund, er et Barn, som først og fremst trænger Kirkens Daabshandling og derefter en til det barnlige Standpunkt afpasset verbal Vejledning i sin Saligheds Sag. Men ogsaa den, der har opnaaet almenmenneskelig Modenhed, er i alle Fald indtil videre over for de christelige Troesobjecter endnu den Umyndige og den Ukyndige. Kirken er som Frelses-Institution sat til at imødekomme den heri begrundede Trang fra den Enkeltes Side. Er den end hverken sat til eller i Stand til at producere selve den frelsende Sandhed, lige saa lidt som det er dens Auctoritet, der gjør Sandheden til Sandhed — den maatte da staa over Sandheden — saa er Kirken dog som *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* Frelses-sandhedens rette Bærer paa Jorden, *στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*, 1 Tim. 3, 15. Saaledes vidner Apostelen, og saaledes er han bleven forstaaet af Kirkens Mænd indtil den nyeste Tid; saaledes navnlig ogsaa i den lutherste Bekjendelse Apol. Art. VII (IV). Anderledes kan han heller ikke forstaaes, uden at man gjør Bold paa de klare Ord og sønderriver Talens Traad. Kirken har Forjættelse om Herrens egen kraftige Nærværelse i dens Midte alle Dage, Mt. 28, 19, og om hans Aands Vejledning i al Sandhed, Joh. 16, 13, Forjættelser, som vilde være gjorte til

intet, i det Øjeblik Kirken pegede paa en Vej, der ikke fører til Salighed. Den kan have mange og store Strøbeligheder. Men førte den bort fra Herren, da var den ikke blot skrøbelig, da var den ikke længer Herrens Kirke, men Satans Synagoge, forladt af den Herre og hans Aand, som dog har lovet aldrig at forlade den. Forjættelsen vilde være gjort til intet. Herrens Ord havde flaaet fejl. Kirken er Christi Legeme, 1 Cor. 12, 27, Organet for Christi Aand, hvis Ord skal høres af hver den, der ikke vil ansees som udelukket fra Guds Rige: *εάν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὡς περὶ ὁ ἐδνικὸς* Mt. 18, 17. Det ligger allerede i Verbetss genitiviske Styrelse paa dette Sted, at her er Tale om noget meget mere end blot at opfatte med Hørelsens Sans. Det er et Lydhedsforhold, som indstjærpes.

Saaledes er da Kirken ogsaa bleven opfattet i vor lutherste Bekjendelse og af Reformationsfædrene i deres officielle Fælleserklæringer om forskellige Lærespørgsmaal¹⁾.

Kirken betegnes som Christi levende Legeme. Apol. Art. VII (IV), 12. Paa Grund af sit inderlige, organiske Samfund med Jesu Christo, „er denne Kirke ret egentlig 'Sandhedens Pille' (1 Tim. 3, 15).“ Apol. Art. VII (IV). „Først fører den Hellig-Aand os ind i sit hellige Samfund, idet han lægger os i Kirkens Skjød (ponens in sinum ecclesiæ), ved hvilken han lærer os og fører os til Christum.“ Cat. maj. P.

¹⁾ Cfr. Forsk. Det kirkelige Embede og dets Functioner p. 3 ff.

II Art. III, 37: „Han har et særeget Samfund i Verden; dette er den Moder, som føder enhver Christen.“ Ib. 42. „Den Hellig=Aand viger ikke fra de Helliges Samfund eller Christenheden; men hos den bliver han indtil Verdens Ende, ved den fører han os, den bruger han som Middel ved Ordets Prædiken og Indøvelse.“ Ib. 53. „Den Hellig=Aand begynder og fremmer daglig Helliggjørelsen ved disse to Stykker, nemlig ved de Helliges Kirke (eller: den christelige Kirke) og Syndernes Forladelse.“ Ib. 59. „Uden Afsladelse, indtil den yderste Dag, gjør den Hellig=Aand sin Gjærning til vor Helliggjørelse, hvortil han be-
stifter et Samfund paa Jorden, ved hvilket han gjør og taler alt.“ Ib. 61. „Udenfor den (d: Kirken) kan ingen komme til den Herre Christum.“ Ib. „Kirken har den Forjættelse, at den altid vil have den Hellig=Aand.“ Apol. Art. VII (V). Saaledes lyder vor lutherste Bekjendelse om Kirken¹⁾.

¹⁾ „Næst Gud og Guds Ord skabdes Kirken den største Verbodighed; den har Gud elsket saa højt, at han gav sin enbaarne Søn hen for den som et Offer; den skjænker han sin Hellig=Aand; i den vil han dyrkes i det evige Liv.“ „Den har Guds Søn til Frelser, den har Evangeliet, og den har den Hellig=Aand til Vejleder. Den har et Embede, forplantet ved Fædrene, ved Propheterne, ved Christum og Apostlene. Den har Prestes og Net til at kalde Tjenere til Evangeliets Udbredelse og Bevarelse; den har hyppelige Gaver, den har Erkjendelsen og Fortolkningen af den guddommeligt overlevede Lære . . . Den har Sacramenternes Forvaltning.“ Men paa samme Tid „maa altid den Regel fastholdes, at det guddommelige, i de prophetiske og apostoliske Skrifter nedlagte Ords Auctoritet er større end noget Menneffes, større end

Det er navnlig i det kirkelige Symbol, at Kirken fremtræder med sin Være; det er gennem dette, at den øver sin højeste Auctoritet som Sandhedens Bærer. „Vi

Biskopers, Synoders og hele Kirkens.“ „Vi erkjende, at der tilkommer den sande Kirke denne tredobbelte Auctoritet, nemlig: For det første at afgive Erklæring om de apostoliske Skrifter eller at fjelne Apostlenes Skrifter fra de uægte . . . Derfor henviser Augustinus os til den første Kirkes Auctoritet; han godkjenner de Skrifter, som ere anerkjendte ved den første Kirkes katholske Consensus . . . og derfor siger han: 'Jeg vilde ikke tro Evangeliet, hvis ikke den katholske Kirkes Auctoritet bevægede mig.' Han erklærer, at han ved den første Kirkes samstemmige Vidnesbyrd bevæges til ikke at tvivle paa, at disse Bøger stamme fra Apostlene og ere værdige til at troes.“ „For det andet tilkommer der den sande Kirke Auctoritet som den, der er i Besiddelse af Skriftens sande Forstaaelse og Fortolkning. Den holder nemlig fast ved Grundvolden og har Fortolkningens Gave, som Paulus siger. Da Kirken altsaa har Fortolkningens Gave, er det nødvendigt, at man hører Kirkens Være.“ „For det tredje tilkommer der Kirken Auctoritet til at dømme om Læren.“ Det er et „guddommeligt Bud“, at den skal undersøge opstaaende Controverser og udtale den rette Forstaaelse efter Guds Ord. „Men altid være Guds Ords Auctoritet den øverste.“ „Naar altsaa den rette Forstaaelse udtales efter Guds Ord, er det nødvendigt, at alle adlyde.“ (Corpus Reformatt. Artt. Protestantium Cæsari traditi. Mai 31. 1541). — „Ogaa vi ære, som det sig bør, Kirken, der er tvættet med Guds Søns Blod, Guds Tempel, i hvilket Evangelium lyder, hvor den Hellig-Aand vejleder de Frommes Hjerter til Sandhedens Erkjendelse og til at ære Gud med sand Ærfelse. Derfor ville vi aldrig unddrage os de i Sandhed kirkelige Domme.“ (Corp. Ref. Protestt. ad Casarem. Apr. 9. 1541). „Vi bevidne, at vi i Sandhed og af Hjertet ære Christi katholske Kirke . . . Fra denne Forsamling, som i Sandhed er den katholske Kirke . . . skille vi os ikke.“ Ibid. Protestatio. Nov. 9—11. 1540). Se forøvrigt Forsk. Det kirkelige Embede, Chra. 1881, p. 2 ff., 39 ff.

have altid bekjendt og lært og holde stadig fast ved de tre Symboler, i hvilke Evangeliets fornemste Artikler fortellig gjengives . . . og vi lære, at disse symboliske Artikler nødvendigen maa troes og fastholdes med uroffelig Tro . . . og vi mene, at alle de, der negte nogen Artikel af Symbolerne, ere forkastede af Gud¹⁾." Ufejlbahed tillægges der ikke Kirken, følgelig heller ikke dens Symboler. Men factist er det saa, at de Symboler, der have opnaaet økumenisk Anseelse, indeholde ingen Fejl. Derfor „bekjende vi os til samme og forkaste hermed alle Kjætterier og Lærdomme, som mod samme ere blevne indførte i Guds Kirke." Form. Conc. Epit. II, 3.

Naar man har opfattet Reformationen som den christelige Bevidstheds Protest mod Menneskers uretmæssige For-
dring paa at gribe ind i den Enkeltes personlige Samvittighedsforhold til Gud, da lader dette sig, ret forstaaet, vistnok forsvare. Men man vilde anvende denne Opfatning fuldkommen fejlagtig ved at slutte: Altsaa tiltjender Reformationen — den lutheriske — Kirken ingen Ret til at træde formidlende mellem Gud og den Enkelte; den negter al kirkelig Auctoritet paa dette Punkt. En forfejlet Slutning. Thi den lutheriske Reformation (anderledes den reformerte) ser ikke i Kirken et „Antal Mennesker," der viltaarligen eller af egen Magtfuldkommenhed stille sig mellem Gud og os. Men den ser i Kirken Christi Kirke, en guddommelig Frelses-Institution med guddommelig Fuldmagt og Auctoritet til at formidle

¹⁾ Corp. Ref. Resp. Protestt. Nov. 25. 1540.

den Enkeltes Delagtiggjørelse i Frelsen gennem Naadens Midler¹⁾).

Kirken maa altsaa have og beholde Auctoritet over for den Enkelte. Men dens Auctoritet er dog ingenlunde den absolute. Den er at ligne med den samaritanste Kvinde, som vidner om Herren af egen Erfaring, men derunder henviser til Herren selv (Joh. 4). For at denne Auctoritet skulde være andet eller mere end den relative, den afledede, maatte den selv være guddommeligt Aabenbaringsorgan i samme Betydning som den hellige Skrift. Den maatte altsaa være ufejlbar. Det er ikke vor, men den romerske Kirke, som har udviklet sit kirkelige Auctoritetsbegreb til dette Extrem. Dette synes vistnok ikke at stemme vel overens med denne Kirkes eget confesfionelle Udgangspunkt for Betragtningen af vort Forhold til Kirken. „Treenighedens tre Personer, Faderen, Sønnen og den Hellig=Aand, tro vi, saaledes at vi paa dem grunde vor Tro. Men her bekjende vi, (i: i den 3die Troesartikel), idet vi forandre Udtryksmaaden, at vi tro en hellig, men ikke 'paa' en hellig Kirke, for ved det forstjellige Udtryk at adskille Gud, alle Tings Staber, fra de skabte Ting og give tilkjende, at vi have den guddommelige Godhed at takke for alle hine herlige Belgjerninger, der ere blevne Kirken tilbed.“ »Credimus ecclesiam, sed non in ecclesiam.« Catech. Rom. P. I Cap. X, 19. Heri synes jo at ligge en Erkjendelse af Relativiteten i den Auctoritet, hvorpaa Kirken som Skabning d. e. i sin crea-

¹⁾ Cfr. Forsk. Det kirkl. Embede p. 40.

turlige Endelighed kan gjøre Fordring. Men det heder ogsaa: »Hæc una ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, quum a Spiritu Sancto gubernetur.« Cat. Rom. B. I Cap. X, 15. „Kirken — siger Møhler — maa være ufejlbar; thi den Troende maa ikke føres fejl, naar han hengiver sig til den,“ og Perrone udfiler, at dette er en Nødvendighed baade indad over for Kirkens egne Lemmer, som ellers aldrig vilde blive enige om Aabenbaringsens Forstaaelse, fordi de manglede et højeste Tribunal til at afgjøre dens Tvistigheder om Væren, og udad over for dem, der ere udenfor. „Uden Ufejlbarheden vilde Kirken ingen Ret have til at omvende dem¹⁾.“ — Paa denne Maade bliver Kirken dog absolut Auctoritet.

Her spørges da, hvilken Indflydelse Begrebet om den saaledes opfattede kirkelige Auctoritet maa faa paa Troesvisshedens Character²⁾. Hvad vi have fundet constituerende for den kristelige Troesvisshed var først og fremst et fra Troesgjensstanden selv udgaaende umiddelbart tillidvækkende Indtryk. Dette kan fra romersk Hold ikke præsteres, dersom vi ved Troesgjensstanden tænke paa Aabenbaringsens Frelsesindhold. Forholdet til Sagen viger Pladsen for et Forhold til Kirken, der ikke optræder blot som Aabenbaringsens vidnende og handlende Tjenerinde, men som selvstændigt, blivende Aabenbaringsorgan. Spørges der: Hvorfor skal jeg tro Kirken? da har Romanis-

¹⁾ Prælectiones theoll. P. I Sect. I p. 840 sqq.

²⁾ Cf. Dörner, l. c. p. 70 ff.

men vanskeligt for at svare: Fordi Kirkens Vidnesbyrd er Sandhed, idet man appellerer til det subjective Sandhedsorgan i os, der vil finde sig tilfredsstillet ved Indholdet af dette sig selv legitimerende Vidnesbyrd. Thi dette vilde være en Appel til den Enkeltes Selvtændighed, som kunde bringe den positive kirkelige Auctoritet i Fare. Consequent maa denne Kirke fordrø Tro, ikke paa Grund af, hvad den vidner, men paa Grund af, hvad den er: Fordi den er Guds infallible Kirke, derfor skal man tro den. Dette maa tilsidst vedtages som et Axiom, som fedelig religiøs Grundfordring. Med andre Ord: Kirken som objectiv Frelsesinstitution bliver selv Troesgjenstand i Stedet for Aabenbaringsindholdet. Dette maa gjælde uden Bevis. Sandhedens Evne til at bevidne sig selv, til at omsætte sig i umiddelbar Sandhed for os (subjectiv Sandhed), naar vi annamme den, bliver ved denne objectivistiske Betragtning mistkjendt, hvorved Troen taber sin Character af personlig Erfaringsvisshed i umiddelbart Forhold til sin Gjenstand. Til alle Tider have christne Mennesker yndet at give Kirken det smukke Modernavn. En ret Moder vil opdrage sine Børn til Myndighed. Men det er med Rette bleven bemærket, at Romerkirken kan lignedes ved en Moder, der kræver, at hendes Børn til alle Tider og paa ethvert Stadium skulle være i Umyndighed.

Kirketroen er følgelig, ret forstaaet, et baade berettiget og nødvendigt Stadium i den christelige Troes Genesis. Al sand christelig Tro er kirkelig Tro i sin Begyndelse, maa ogsaa vedblive at være det, fordi Kirken som Guds

Kirke, Guds Frelsesinstitution altid maa have en vis Auctoritet over for den Enkelte. Men Troen maa ikke være blot Kirketro. Man kan ikke blive staaende ved dette uden at gaa glip af et væsentligt Moment i Troesvissheden, dens personlige Charakter af Visshed om Aabenbaringen. Vi maa ogsaa komme i et mere directe Forhold til den oprindelige frelsende Aabenbaring. Troen maa blive Skrifttro.

2.

Vige saa lidt som Kirkebegrebet kan Skriftbegrebet her endnu blive selvstændig Gjenstand for vor Undersøgelse. Men nødvendigt er det at se Troen paa dens næste Stadium som Skrifttro. Kirken henviser den Enkelte til at forvisse sig om den Sandhed, den forkynnder, ved selv at ransage Skrifterne for at se, hvordan disse Ting forholde sig. Thi her have vi den højeste Aabenbaringsauctoritet. Kirken kan fejle. Men „Skriften kan ikke fejle“, Joh. 10, 35. Den er i eminent Betydning Guds Ord til os. 2 Tim. 3, 16; 1 Cor. 2, 1—14; 2 Petr. 1, 21. Derfor bekjender vor Kirke: Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores astimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti. Form. Conc. Epit. Præfat. 1.

Men man bekjender sig sammesteds ogsaa til Kirkens Symboler: Apostolicum, Nicænum og Athanasianum. Profitemur publice nos illa amplecti et rejicimus omnes

hæreses omniaque dogmata, quæ contra illorum sententiam unquam in ecclesiam Dei sunt invecata. Ibid. 2. Meningen er altsaa ganske vist at henvise den Enkelte til den hellige Skrift som højeste Auctoritet og opfordre ham til at stille sig i et umiddelbart Forhold til den. Men det er langt fra, at man derved vil ophæve eller tilintetgjøre den kirkelige Auctoritet. Med Henvisningen til den hellige Skrift vil man ingenlunde betegne det som ligegyldigt for den Enkeltes Overbevisning og Vejledning i Sandheden, hvorledes Guds Kirke under Aandens Vejledning har forstaaet Skrifterne i Tidernes Løb. Sammenholde vi navnlig Concordieformelens anførte, tillidsfulde Betjendelse til Kirkens økumeniske Symboler med det, vi i forrige Afsnit fandt som lutherisk Kirkelære om Kirkens Auctoritet, da kan det med Sikkerhed siges, at Bestemmelsen med det lutheriske Skriftprincip aldrig har været, at det i enhver Betydning skulde afløse Kirkeprincippet. Det skal visseelig afløse Kirkeprincippet i den Betydning, at det stiller den hellige Skrift som højeste Auctoritet, som en Auctoritet altsaa, der ikke har nogen anden selvstændig og selvgyldig ved Siden af sig. Men idet Kirkeprincippet saaledes faar sin nødvendige Begrændsning, faar det eo ipso sin naturlige dybere Begrundelse. Indeholder det lutheriske Skriftprincip uomtvisteligen denne Canon, hvorefter vor Kirke altid practisk har indrettet sig, nemlig at vi kun skulle antage de kirkelige Traditioner og Bestemmelser, der ikke stride mod den hellige Skrift, da er dette vistnok en væsentlig Begrændsning af den kirkelige Auctoritet. Men det er ogsaa

en betydningsfuld Stadfæstelse af den. Thi indenfor denne Begrænsning har Kirken et vidt Felt for relativt selvstændig, fri, samfundsmæssig Production og Bevægelse. Naarlig faar Kirkens Betjendelse nyt, forhøjet Værd for den, der har overbevist sig om den betjendende Kirkens Grundoverensstemmelse med norma normans, den hellige Skrift.

Allerede paa dette Punkt viser sig Muligheden af en falsk Opfatning af Skrifttroen. Falsk bliver den, naar det glemmes, at Skriften behøver Kirken, uden hvilken den Enkelte ikke engang vilde blive opmærksom paa den, lige saa vel som Kirken behøver Skriften. Falsk bliver den med andre Ord, naar Kirken viser den Enkelte til Skriften i den Betydning, at den selv væsentlig slipper ham. Et saadant ganske subjectivistisk, af enhver kirkelig Vejledning independent Forhold til den hellige Skrift er det, som anbefales af den reformerte Kirke. Det kan heller ikke være anderledes efter den reformerte Betjendelses Betegnelse af Kirkens Væsen. Den er intet andet end Summen, Antallet af de kun for Gud kjendelige Udvalgte. Den er „Foreningen (societas) af de Troende, hvem Gud har forudbestemt til det evige Liv.“ Cat. Genev. I; „Foreningen (societas) og Mængden (multitudo) af de Menneſker, der ere udvalgte af Gud.“ „Den er almindelig, det er universel, fordi den omfatter de Udvalgte af alle Lider, Riger, Folk og Tjngemaal.“ „Denne Kirke er usynlig, kun kjendt af Gud, som alene ved, hvem han har udvalgt.“ Conf. Scot. I, 16. Efter dette bliver Kirken egentlig intetsteds at finde i

Synlighedens Verden. Den eksisterer kun for Gud, men ikke som Christi synlige Legeme i Verden. En saadan blot og bart usynlig Kirke, som intetsteds er at finde i Synligheden, kan ikke optræde som Vejleder for nogen. At denne kirkelige Independentismus practist er den frugtbare Kilde til aandeligt Løsgjængereri, til Forvirring og endeløs Splittelse er øjensynligt nok. Henvisningen til Skriften som Auctoritet for Troen bliver saaledes falsk da, naar Kirken dermed opgiver sig selv, idet man anbefaler en Skrifttro, der i ingen Betydning skal være Kirketro.

Skrifttroens Sandhed og Gyldighed er imidlertid ikke blot afhængig af, at den staar i det rette Forhold til Kirketroen. Den er ogsaa afhængig af, at den befinder sig i det rette Forhold til Skristaabenbaringens Object. Er Indholdet af den Fordring, der udgaar til den Enkelte, dette, at han skal tro Skriftens Auctoritet uden Grund som et ganske vilkaarligt *δὸς μοι ποῦ στῶ*, hvorom han ikke paa nogen Maade kan vide, at det er en tilforladelig Grund at bygge paa, da vil denne Fordring hverken have større eller mindre Berettigelse end Romanismens positive Fordring om Tro paa Kirkens Auctoritet. Vedtages Fordringen, da er denne Skrifttro ingenlunde mindre aandløs, ingenlunde mere personligt sand end hin Kirketro. Vi faa ogsaa her en upersonlig Hengivelse under et aandeligt Dictatur, kun at en Bog er sat i Stedet for en Institution.

Men aandløs bliver Skrifttroen ogsaa da, naar den kun søger at garantere sig ved Grunde for Canons formale Tilforladelighed uden Hensyn til dens reale

Indhold. Stillingen bliver da denne: Aabenbaringen skulle vi tro, ikke fordi den formidles os ved Kirken, men fordi den formidles os ved den hellige Skrift. Men hvilken Grund have vi da til at tro Skriften? Vi skulle tro den, fordi den er, hvad Kirken ikke er, nemlig ufejlbar. „Skriften kan ikke fejle“. Ufejlbarheden er nu atter objectivt begrundet i dens guddommelige Inspiration, og subjectivt kunne vi overbevise os derom dels ved dens Forfatteres vidunderlige personlige Udrustning, fornemmelig Spaadomssevnne og Undergaven, testimonia externa, dels ved det umiddelbare Indtryk af Tilforladelighed, den hellige Skrift gjør paa os, testimonium internum Spiritus Sancti. Have vi saaledes paa Forhaand forbisjet os om Skriftens formale Tilforladelighed som et inspireret Guds Ord, da kunne vi trygt tilegne os det ved Skriften formidlede Aabenbarings-Indhold.

Men man maatte efterhaanden komme til Erkjendelse af, at dette Bevis svæver i Luften. Indhold og Form lade sig ikke adskille paa denne Maade. Det Afgjørende, det, der constituerer Troens personlige Vished som »fides divina«, testimonium Spiritus S., refereres her til Aabenbaringens Form som inspireret Skriftord. Ved dette sig gjøre, da maatte man i Kraft af test. Sp. S. kunne afgjøre, om en Bog er canonisk eller ikke, træffe Valget mellem Læsemaadernes Mangfoldighed i den hellige Text o. s. v. Kirkens Mænd kunde ikke hengive sig til et saadant Sværmeri og begyndte derfor enten at gjøre det hele Spørgsmaal om den hellige Skrifts Auctoritet afhængigt af den canondannende Kirkes Vidnesbyrd,

testimonia primitivæ ecclesiæ, hvilket betegner en Tilbagevenden til Romanismen, naar dette skal gjælde som det endeligt Afgjørende for den Enkelte. Eller man henvendte sig til den umiddelbare, almenmenneskelige Fornuft for ved objectivt Bevis at gøre den hellige Skrifts guddommelige Oprindelse begribelig.

Til det rationelle Bevis brugte man navnlig de saakaldte articuli mixti: Den almenmenneskelige Fornuft er istand til at erkjende noget om Gud og den guddommelige Åabenbaring. Den kan a priori bestemme denne Åabenbarings Kriterier, dens Væsen, dens Mulighed, dens Nødvendighed og dens Bevismidler, som ifølge Begrebet maa være Undere og Spaadomme. Er Fornuften færdig med sin aprioriske Construction af Åabenbaringsbegrebet, saa finder den dernæst, at Skriftaabenbaringen svarer til de opstillede Kriterier. Den er altsaa troværdig. Skriftaabenbaringens Virkelighed som guddommelig Åabenbaring skal herved være rationelt bevist. Væsentlig paa denne Maade den wolfske Philosophi. — Men her bevæger man sig i en Cirkel, idet man paa den ene Side lærer, at det naturlige Menneske har en meget klar Erkjendelse af Gud, saadan som han maa aabenbare sig for at være Frelsens Gud for os, altsaa Kjærlighedens og Naadens Gud, og paa den anden Side maa man indrømme, at just denne Erkjendelse først kan blive til i Kraft af selve den guddommelige Åabenbaring.

Historisk vil man godtgjøre 1) at det nye Testaments Forfattere vare Apostle eller Aposteldisciple; 2)

at disse Mænds hele historiske Stilling borger for, at de a) kunde, b) vilde, c) ja, at de maatte sige Sandhed. 3) Altsaa er det Sandhed, hvad de forkynde om sig selv, om Christo, om sit og det gamle Testaments Ord som inspireret Guds Ord til os. — Den historiske Udfølgelses videnskabelige Nødvendighed og Værdi for Kirken skal vistnok ingenlunde underkendes. Dette vil paa sit Sted faa sin nærmere Udvikling. Men det er dog ikke paa disse *criteria externa*, at den Christne som saadan egentlig bygger eller kan bygge sin Tro. Dersom vi kun gennem saadan Grausfning kunde forviise os om den hellige Skrifts Troværdighed, da maatte jo enhver Christen have Udgang til og magte det videnskabelige Apparat, som dertil er fornødent. Den, der ikke var i Besiddelse af de fornødne videnskabelige Bevismidler, vilde være henvist enten til Bantroen eller til en aldeles grundløs Kulsviertro, som sværger til Magisterens Ord, tier med sine Tvivl af Agtelse, men ikke af Overbevisning, og svingter i Kampen for Livet.

Der maa virkelig indre Overbevisning til. Ellers bliver der ikke i Sandhed Tale om Tro. Men da maa vi opgive paa den ene eller den anden Maade at søge Fundamentet for vor Tro i et upersonligt Forhold til Aabenbaringen i dens ejendommelige Skrift-Form og i Stedet derfor stille os i et helt personligt, practisk Forhold til Aabenbarings-Indholdet. Først derved bliver Skrifttroen i Sandhed christelig Tro.

3.

Skarp som et tveægget Sværd trængte Lessings Kritik ind i sin Tids gjældende, ensidige, i udbortes Bevisligheder hængende Strifttro. I sin Strid med Pastor Götze i Hamburg gjorde han gjældende: „Religionen er ikke sand, fordi Evangelister og Apostle lærte den; men de lærte den, fordi den er sand. Af dens indre Sandhed maa de skrevne Overleveringer forklares, og alle skrevne Overleveringer kunne ikke give den nogen indre Sandhed, dersom den ingen saadan har“¹⁾. Bistnok hviler Lessings Kritik paa en uholdbar Distinction mellem hvad han kalder „evige Aandsandheder“ og „tilfældige historiske Sandheder“. Den historiske Sandheds Betydning for vor Overbevisning undertjendes, hvorved Lessing kommer til at undertjende Frelsesaabenbaringens Betydning som historisk Kjendsgjerning overhoved. Den er saa langt fra „tilfældig“, at den er det objectivt Grundvæsentlige i Guds Forhold til os. Dernæst: Den „evige Fornuftsandhed“, som vi behøve til Frelse, og som Lessing gjør gjældende til Forskjel fra den „tilfældige“ historiske Sandhed, finder han altfor mechanisk begrændset indenfor det apostoliske Symbol. Han er i denne Henseende en Forløber for den senere grundtvigske Bevægelse i Norden. Men det Berettigede i Lessings Kritik, det, der udtrykker den religiøse Aands nødvendige Reaction mod Tidens courante Strifttro, er dette, at han viser

¹⁾ Axiomata 1778. IX. X.

den religiøse Aand fra Formerne, fra det Ydre ind i selve det religiøse Sandhedsindhold for derigjennem at vinde personlig Overberisning.

Den hegelske Philosophi gaar for saa vidt denne Vej, som den opfatter Christendommen som det religiøse Udtryk for en evig Ide, til hvilken vi maa komme i bevidst Forhold. Denne Ide er Gudmenneskets Ide. Men denne Ide har her en ganske anden Betydning end i Christendommen. Kristus, tænkt som Gudmenneske, symboliserer Guds og Menneskets væsentlige, oprindelige og aldrig forstyrrede Enhed. At Gud sender sin Søn som Menneske til Verden betyder her altsaa ikke, at han vil forsones sig med den i Synd faldne, fra ham frafaldne Verden ved en historisk Kjendsgjerning, et Verk af Gudmennesket. Men det betyder, at Gud og Mennesket væsentlig ere Et. Kristus er ikke Gjenopretteren af det tabte, men som Gudmenneske er han Symbolet paa det bestaaende, aldrig afbrudte, altid sig realiserende Samfund med Gud. Og vor Visshed med Hensyn til ham er følgelig Vissheden om Gylldigheden af Gudmenneskets Ide i og for sig, men ikke Vissheden om det guddommelige Forsoningsverk som historisk Kjendsgjerning, hvilket just er det, vi religiøst behøve, og vi kunne lægge til efter alt, hvad vi have erkjendt om vor Slægts religiøse Trang, just det, hvortil hele vor Trang peger hen.

Det er ikke Hegel, men Schleiermacher, som har faaet blivende Betydning for Betragtningen af den christelige Troes Genesis. Det er for ham Aabenbarings-Indholdets Congruens med vor practiske Forløsningsstrang,

som er det Afgjørende for den christelige Troes Borden. Denne Tro er først og fremst practist Christustro¹⁾.

- ¹⁾ Hans følgerige Indlæg i Sagen hid sættes: „Den hellige Skrifts Anseelse kan ikke begrunde Troen paa Christum, meget mere maa denne forudsættes for at indrømme den hellige Skrift en særegen Anseelse“. „Dersom Troen paa Jesum som Christum eller som Guds Søn og Menneskenes Frelser skal grundes paa den hellige Skrifts Anseelse, da spørges der: Paa hvilken Maade vil man begrunde denne Anseelse? Det maa aabenbart ikke saaledes, at man paatvinger vantro Gemytter Overbevisningen, for at de paa denne Maade ogsaa skulle komme til Troen paa Frelseren. Har man nu intet andet Udgangspunkt end den almene Fornuft, saa maatte Skriftens guddommelige Anseelse nærmest kunne bevises af blotte Fornuftgrunde. Derimod ere to Omstændigheder at erindre: Først, at dette i hvert Fald forudsætter en kritisk og videnskabelig Brug af Forstanden, hvortil ikke alle Mennesker ere istand; altsaa kunde ogsaa kun de saaledes Udrustede saa Troen paa oprindelig og ægte Maade; alle andre vilde have den fra anden Haand og kun i Kraft af hine Sagthindiges Anseelse. Nu kunne vi vistnok antage en saadan Gradation ogsaa paa vort Felt, for saa vidt der er Tale om Indsigt i Læren og Bedømmelse af de forskjellige Opfatninger af den. Men at antage den, hvor Talen er om Besiddelsen af den egentlig saliggjørende Tro, dette stemmer ingenlunde med den Lighed for de Christne, som den evangeliske Kirke udtaler, og det vilde snarere være paa den romerske Kirkes Maade at forlange af Bøggfolket en ubetinget lydige Tro paa dem, der alene ere istand til at dømme om Troens Bevisligheder . . . For det andet, dersom et saadant Bevis lod sig føre, og Troen lod sig begrunde paa denne Maade, dersom den altsaa paa et vist Standpunkt af Mandsdannelse lod sig paatvinge nogen ved Bevis, da kunde den paa denne Maade ogsaa findes hos saadanne, der aldeles ingen Bevidsthed have om Forløsningsstrang, uafhængigt af Bod og Sindsforandring, og, tilbleven paa denne Maade, vilde den ikke være den sande, levende Tro. Denne ved Bevis vundne Overbevisning vilde selvfølgelig i og for sig være uden Nytte; thi den vilde ikke ved sig selv være tilstrækkelig til det sande Livsafsund med Christo.

Ved at følge denne Anvisning vinde vi et Standpunkt, hvor den christelige Aabenbarings-Tro som saadan, som en indre Erfaringsvisshed, der er Et med den personlige Leven og Væren i Frelsesforholdet, viser sig ubetinget af al lærd Undersøgelse og uafhængig af al lærd Kritik. Paa denne Maade vinde vi Begrebet om testimonium Spiritus S. igjen som Udtryk, ikke for Forvisningen om Skristaabenbaringens formale Tilforladelighed som saadan, men for Forvisningen om Aabenbarings-Indholdet som en Aabenbarelse af det, vi dybest behøve som syndige, frelsestrængende Mennesker.

Den fulde Eftervisning af denne Vissheds Genesis vilde selvfølgelig falde sammen med Fremstillingen af hele vor personlige, subjective Forløsning, hvilket er en Opgave for Systemet selv. Her skal kun peges paa de practistiske afgjørende Hovedpunkter.

Frelsesaabenbaringen møder os i to Former, som Lovaaabenbaring og som Evangelieaabenbaring. I sin Lov vender Gud sig til ethvert Menneskes Samvittighed for at vække det til Bevidsthed om sit Ansvar for Livet, sin Synd og sin Skyld. Den christelige Prædiken over for Verden er nærmest en Bodsprædiken.

Hvor derimod Forløsningstrangen gjør sig gjældende, der bliver den levendegjørende Tro til ogsaa af en saadan Kundskab om Christo, der ingenlunde er bunden til Overbevisningen om en særlig Bestaafenhed hos disse Bøger, men som ogsaa kunde hvile paa ethvert andet Vidnesbyrd, altsaa ogsaa paa den mundtlige Overlevering, i Forbindelse med en Jagttagelse af Christi aandelige Virkninger". Schleiermacher, Glaubenslehre II, § 128.

Efr. Act. 17, 30 f.; 20, 21; Ro. 1, 18 ff; Capp. 2 og 3. Guds Lov viser sig i Samvittigheden at have en indre Allieret. Vi maa enten indrømme Gylldigheden af Lovens Dom om os eller med fri Vilje overhøre Samvittighedens Røst, som uvilkaarlig vil give Lovens Dom sit Bifald. Det første Standpunkt i Sandheden bliver da dette, at vi anerkjende, at vi ikke ere, som vi skulde og kunde være.

Men allerede paa dette Standpunkt kan der skejes ud fra Sandheden. Det sker, naar Synderen enten søger bort fra sit Ansvar eller søger Middel til sin Forbedring i sin egen formentlige „gode Vilje“. Her vil den objective Aabenbaring ikke ophøre med at betegne den naturlige Vilje som radicalt ond. Ps. 51; Joh. 3, 6; Eph. 2, 3. Og Samvittigheden vil ikke ophøre med at give denne Anklage sit uvilkaarlige Bifald.

Bliver dette et bevidst og villigt Bifald, kan den modsatte Afvigelse fra Sandhedsvejen ske, idet man fixerer sig paa Bækkelsens Standpunkt og begynder at finde en vis Tilfredsstillelse, et vist Ovietiv i sin Smerte over sin egen og Verdens Nød, hvilket efter Omstændighederne kan gaa over til blaseret, verdslig Pessimisme eller til religiøs Aftetisme. Men hele dette Standpunkt, uanseet om det antager verdslig eller religiøs Form, hviler paa en Selvmodsigelse og opløser sig i en Illusion. At søge Beroligelse, Hvile i selve Smerten, er at ville forene det Uforenelige. Vor Sjæl hviler ikke i Sandhed, før den hviler i Gud. Hviler den i Smerten, er det kun et Bevis for, at Smerten selv er en Illusion. Dette er altsaa ingen

sand Synderkjendelse, ikke den aandelige Tilstand, som Lovaabenbaringen vil fremkalde.

Naar den ethiske Bevidsthed under Lovens Indflydelse udvikle sig efter sit Anlæg, da vil den for det første helt og fuldt overtage sit Ansvar for Livet. Den vil dernæst indrømme Lovens ideale Fordring fuld Ret og Gylldighed. Og den vil give Loven Ret i dens Dom om os, naar den erklærer os skyldige, fordi vi paa en Gang ere onde (*peccatum habituale*) og gjøre ondt (*peccatum actuale*). Den vil erkjende Disharmonien mellem vort Livs Ide og dets Virkelighed som et Forhold, hvori vi ere personligt skyldige. »Non inviti tales sumus«. Enheden af Hjertets Erkjendelse af sin Synd og Skyld, Smerten derover og Villigheden til, Ønsket om at afstaa fra Synden betegne vi som Anger, som Bod (*poenitentia*) eller som „Hjertets Sønderknuselse“ (*contritio cordis*). Denne Tilstand er en Virkning af den ethiske Lovs Forhyndelse. „Bed Loven kommer Syndens Erkjendelse“. Ro. 3, 20. Den er et Udtryk for, hvad man ogsaa har kaldet „Lovtro“, Troen paa Lovens Standpunkt¹⁾.

At blive staaende paa dette Standpunkt er imidlertid en Umulighed. Thi det tilfredsstiller ikke vor Trang. Det betegner den tillidsløse og fortrøstningsløse Frygt for Gud (*timor servilis*), men endnu ikke den Vrefrygt for Gud (*timor filialis*), der er forenet med Tillid til ham. Derfor tilfredsstiller dette Lovstandpunkt overhoved ikke vor Trang til sandt religiøst Troesforhold til Gud,

¹⁾ Cf. Gisle Johnson, Grundrids af den systemat. Theol. S 18 ff.

hvor fiducia just er et Hovedmoment. Egentlig talt er Lovtroen ikke i Sandhed religiøs Tro, naar vi ved dette Begreb lægger Begten paa Hjertets Tillid til Gud. Enten vil den saakaldte Lovtro opløse sig i Bantro, et Tilbagefald til Umiddelbarhedens Standpunkt, idet man søger falske Dvietiver og atter begynder at „forholde Sandheden ved Uretfærdighed“. Eller den maa gaa over i Evangelietro¹⁾, et Udtryk, der dog heller ikke ganske passer til sit Indhold, fordi vi derved tænke paa det eneste Forhold til Gud, der i fuld Betydning svarer til Troens Væsen, paa Troen *κατ' ἐξοχήν*, saadan som den kun kan blive til ved Evangelium. For saa vidt kan Udtrykket siges at være pleonastisk.

Den ethiske Disharmoni mellem Livets Ide og dets Virkelighed peger tilbage til en religiøs Disharmoni mellem Gud og os. Lovtroen indeholder derfor, hvor den faar udvikle sig efter sit Væsen, Bevidstheden om vor Trang til en Forsoning mellem Gud og os, til en Gjenoprettelse af Samfundet mellem Gud og os, som vi selv ere ude af Stand til at tilvejebringe. Men hvor finde vi dette? Hvor finde vi en Gud, som er villig til at tilgive? til at frelse? til at forene sig i Kjærlighed med os Syndere? Ikke Stabningen omkring os, ikke vort eget Hjerte, ikke Menneffene lære os at kjende Gud som Kjærligheden, der antager sig os i frelsende Naade, og til hvem vi tillidsfuldt kunne hengive os. Vor hele Slægt sukker efter Forsoning med Gud. Men ingen i

¹⁾ Cfr. Gisle Johnson l. c. § 53 ff.

Slægten kan pege paa Forsoneren. Her indtræder Evangeliet med sit Frelsetilbud baseret paa en guddommelig Forsoningsgjerning, hvorved Gud har gjort det muligt for sig selv at træde i personligt Livsfamsfund med Syndere uden at krænke sin egen Hellighed og Retfærdighed. Umulig er enhver Beroligelse i den Tanke, at Gud kunde tilgive, uden at hans Hellighed og Retfærdighed steede Fyldest. Den Ide, at den guddommelige Hellighed og Retfærdighed er et objectivt Begreb i Tilværelsen, som maa ske Fyldest, har den almene, ethist religiøse Bevidsthed for sig. En guddommelig Vilje, som kunde tilgive ved simpelt hen at ignorere Hellighedens og Retfærdighedens Krav, vilde ikke være den absolute Vilje, men den absolute Vilkaarlighed. Det er: den vilde ikke være nogen guddommelig Vilje. Altsaa: Guds Helligheds og Retfærdigheds Krav til Slægten maa ske Fyldest ved Slægten selv eller ved en Repræsentant for Slægten. Evangeliet peger for os paa denne Repræsentant, som er Forsoneren, fordi han er den, i hvem Slægten fuldestgjør Guds Helligheds og Retfærdigheds Krav: dens negative Krav om Straflidelse for den begangne Brøde og dens positive Krav om at fremstille for Gud Realisationen af Menneffets Ide i Lovens Mening.

Sagen staar nu saa for Sindet, at enten er dette Ord om Forsoning Sandhed til Salighed, eller der gives ingen Sandhed til Salighed. Forsoningsordet slaar umiddelbart an i det modtagelige Hjerte, der ikke enten vil ignorere sin dybeste Trang eller blive staaende ved et Livssyn, som ikke naar ud over en Modsigelse, der er til

at fortvivle over, Modsigelsen mellem Bevidstheden om vort Anlæg for et Menneſteliv i Hellighed og Salighed i Samfund med Gud og Bevidstheden om Umuligheden af at opnaa en ſaadan Tilværelſe. Evangeliet anbefaler ſig ſom Forſoningsaaſenbaring umiddelbart for ethvert Menneſtes vaagnede Samvittighed. Troesviſheden fuldbyrder ſig ſom Tro paa Evangeliet, idet vi tillidsfuldt annamme og tillidsfuldt hengive os til den Aabenbaring, der viſer ſig i en Harmoni med vort menneſkelige Livs dybeſte Behov ſom intet andet.

Paa dette Standpunkt er Tilliden til Kirke og Skrift ikke ophævet, men ſtadſættet. Det har bevist ſig, at den Vej, Kirke og Skrift pegede paa, var den ſande Vej, den eneſte, der fører til Fred.

§ 6.

Troeslære eller Dogmatik.

1. Begreb. Alt Samfund med Gud er formidlet ved Troen, ſom ifølge ſin paa en Gang receptive og operative Betydning potentielt indeholder det chriſtelige Livs fylde og betegner vort Grundforhold til Gud paa en Gang i paſſiv Afhængighed og relativ activ Selvſtændighed. Læren om Samfundet med Gud maa derfor væſentlig blive en Troeslære. Den er en Lære om Troen, dens Væſen, eller hvad Troen er, fides

qua creditur, og en Lære om dens Indhold eller det, vi tro, fides quæ creditur.

Den christelige Dogmatik, som behandler Troen efter dens Væsen og Indhold, er selvfølgelig en Troeslære.

Sit Stof behandler Dogmatiken systematisk. Deri ligger, a) at den begrebsmæssigt udvikler sine Momenter ud af et materialt Princip. Dette Princip er Begrebet om Christendom som personligt Livs-samfund med Gud formedelt Jesum Christum. b) Den fører Bevis i Henhold til en erkjendt objectiv Norm. Denne Norm er Guds Ord i den hellige Skrift som højeste Instans, norma normans. I dette „Skriftprincip“ har den lutherske Dogmatik sit „formale Princip“. Men denne Dogmatik tager ogsaa stadig Hensyn til Guds Ord i den kirkelige Bekjendelses form, idet den deri ser en afledet Norm, norma normata, fordi den er et Udtryk for den christne Kirkes Troesbevidsthed som det Samfund, der har forjættelse om Aandens Vejledning alle Dage, og fordi Dogmatiken tilsigter at give et fællesudtryk for den christelige Bevidsthed. c) Den behandler sit Stof efter en vis ved Stoffets Ejendommelighed bestemt Methode.

Dogmatiken bliver saaledes den systematiske fremstilling af den christelige Troes Væsen og Indhold i Overensstemmelse med den hel-

lige Skrift. Men da det ikke er den kristelige Enkelts bevidsthed om Troen og dens Indhold med Individualitetens Ensidighed og Indskrænkning, Dogmatiken søger at give Udtryk i Løsrivelse fra det fælleskristelige eller Kirkelige, saa bliver Dogmatiken nærmere bestemt systematisk fremstilling af Kirkens Bevidsthed om sin Tro og dens Indhold i Overensstemmelse med den hellige Skrift, reflecteret gennem den Enkeltes Bevidsthed. Den kristelige Dogmatik bliver saaledes tillige kirkelig Dogmatik. Subjectet er egentlig Kirken, som her reflecterer sin Tro gennem den Enkeltes individuelle Bevidsthed. Objectet er folgelig ogsaa i højere forstand dens, ikke den Enkeltes Tro.

2. Methode. Af Dogmatikens saaledes bestemte Begreb følger Bestemmelsen af dens Methode. Spørgsmaalet om Methoden er nemlig Et med Spørgsmaalet om det Udgangspunkt eller den Kilde, hvorfra den henter sit Indhold, og den Norm, hvorefter den søger at formulere sit Indhold. Vi have lært et tredobbelt Udgangspunkt at kjende. Den Enkeltes kristelige Bevidsthed udtaler i Dogmet sit Indhold. Men nærmere bestemt er dette det overleverede Lærebegreb i den form, det har antaget for den Enkeltes Bevidsthed. Han har det nemlig ikke fra sig selv, men fra Kirken, som har gjort den Enkelte delagtig i sin Tro, hvis

Hovedindhold er formuleret i den kirkelige Bekjendelse. Men Kirken har atter sit Troesindhold fra Aabenbaringen, saadan som den er formuleret i den hellige Skrift, der saaledes bliver Dogmatikens Grundkilde. Men i Bekjendelse og Skrift have vi tillige lært at kjende den nærmere og fjernere, den lavere og højere Norm for den kristelige Bevidstheds dogmatisk-begrebsmæssige formulering af sit Indhold.

Aabenbaringsstoffets egen factiske Vej fra Skriften gennem Kirken til den Enkeltes Bevidsthed bliver bestemmende for Methoden, men saaledes, at den reflekterende Bevidsthed tager sit Udgangspunkt i det, der er den nærmest, nemlig sit eget Indhold, som den da fremstiller formidlet og normeret ved Bekjendelse og Skrift.

3. Disposition. Som den dogmatiske Methode naturligen bestemmes efter den Maade, hvorpaa Stoffet formidles os, saa bestemmes det dogmatiske Stofs Inddeling naturligen efter dets eget ejendommelige Indhold. Dette Indhold er Begrebet om Christendom som Menneskets personlige Livssamfund med Gud ved Jesum Christum. Om vort Livssamfund med Gud handler den hele Dogmatik. Begrebet herom er det Centrum, hvorum alt samler sig. Vort Stof falder derfor naturligen i disse Dele:

Første Del: Menneskets oprindelige Livssamfund med Gud.

Anden Del: Ophævelsen af Menneskets Livssamfund med Gud.

Tredie Del: Gjenoprettelsen af Menneskets Livssamfund med Gud ved Jesum Christum.

1.

Dogmatiken er en theologisk Disciplin. Ved Theologi forstaa vi i Almindelighed videnskabelig Erkjendelse af Christendommen, *λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ περὶ τῶν Δειῶν*. I snevrere Betydning bruges Ordet om en Del af selve Dogmatiken, Læren om Gud til Forskjel fra Læren om Mennesket og om Frelsen, de divinitate sermo et ratio. Den lutherste Scholastik skjelner mellem theologia generalis i. e. cognitio Dei qualiscunque vera tamen etiam naturalis og paa den anden Side theologia specialis i. e. cognitio Dei in scripturis revelata et tradita. Den skjelner fremdeles mellem theologia *ἀρχέτυπος* i. e. ipsa infinita Dei sapientia, qua Deus se ipsum cognoscit (cfr. 1 Cor. 2, 10 f.), og theologia *ἐκτυπος* i. e. expressa quædam ac potius adumbrata infinitæ illius et essentialis theologiæ imago atque effigies; mellem theologia viatorum (naturalis et supernaturalis, revelata) og theologia beatorum. — Den sande Theologi, Theologien i egentlig Forstand, theologia revelata, defineres som sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato docens omnia, quæ ad veram in Christum fidem cognitu et ad sanctimoniam vitæ factu necessaria sunt homini

peccatori, æternam salutem adepturo (Hollaz). Men ved Siden af denne Definition, der forvevler Videnskab og „practisk Visdom“, forekommer ogsaa en videre Definition af Theologien som doctrina vel disciplina ex verbo Dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur. Den videnskabelige Erkjendelse af Christendommen er ikke uden videre Et med den fulde, personlige, frelsende Væren i Christo. Der gives altsaa ikke blot en theologia renatorum, men ogsaa en theologia irrogenitorum, et Erkjendelsesforhold til Christendommen med objectiv Sandhed, men uden subjectiv frelsende Virkning for den Erkjendende selv, fordi det ikke er Et med den fulde subjective Væren i Forholdet. Theologiens Subject er imidlertid ikke blot den Enkelte. Det er i højere Forstand Christi Kirke. Theologien bliver da Udtrykket for Kirkens videnskabelige Selvbevidsthed. Men er Kirken communio sanctorum, som alle Dage vejledes af Aanden i al Sandhed, da bortfalder under dette Synspunkt hin Distinction mellem de Gjenfødtes og de Uigjenfødtes Theologi. Som Udtryk for Kirkens videnskabelige Selvbevidsthed bliver Theologien altid en theologia renatorum.

Dogma kaldes Troeslærdommen, naar den faar et begrebsmæssigt Udtryk. Ordet Dogma af *δοκῆν*¹⁾ (= *τὸ δαδογμένον*) betegner oprindeligt en Bestemmelse, Beslutning, Bud eller Befaling, der

¹⁾ Cfr. Dr. Cremer i Böcklers Handbuch d. theol. Wissensch. Mördlingen 1884. II p. 608.

grunder sig paa personlig Afgjørelse og henvender sig til vor personlige Selvbestemmelse. Dogma = id, quod mihi placet. Saaledes i bibelsk Sprogbrug, cfr. Act. 16, 4; Ec. 2, 1; Act. 17, 7; Eph. 2, 15; Col. 2, 14. Dernæst betegner Ordet en Læresætning. Saaledes navnlig i philosophisk Sprogbrug efter Aristoteles. I Pythagoræernes System er *δόγματα* = *στοιχεῖα* : Principer. Nærmest synes nu vistnok de græske Fædre at have optaget Ordet fra den philosophiske Sprogbrug. Christendommen stod jo for dem som den højeste Philosophi. Men det maa betvivles, at Ordet nogenfinde i kirkelig Sprogbrug ganske har tabt sin oprindelige og bibelske Betydning. I alle Fald har efterhaanden den Forstaaelse fixeret sig, at Udtrykket Dogma ikke kan bruges om det Slags almengyldige Principer, som det ikke staar til nogen at benegte. Mathematiskens Læresætninger ere ikke Dogmer. Thi det beror ikke paa personlig Afgjørelse, om vi ville vedtage dem eller ej. De staa med fordrende og tvingende Nødvendighed for vor Fornuft. Men den Sandhed, der indeholdes i Dogmet, er af den Art, at den ikke i fuld Betydning bliver vor, uden at vi frit, personligt give Sandheden Rum i os og Magt over os. Den er Troessandhed, hvilket ikke blot vil sige, at den er et Udsagn af Troen, men ogsaa, at den henvender sig til Troen. Omtrent fra 4de Aarhundrede af er Udtrykket Dogma bleven benyttet om de Lærebestemmelser, som den christne Kirke har vedtaget og opstillet.

Sin Lære fremstiller nu Kirken nærmest i sin Betsjendelse. Alligevel kaldes en Samling af Kirkens

Bekjendelsesfrister ikke Dogmatik. Thi Navn af Dogmer faa disse Lærebestemmelser først da, naar de under den theologiske Videnskabs Behandling faa et begrebsmæssigt Udtryk. Det er først som Gjenstand for videnskabelig Tilegnelse, at Kirkens Troessætninger faa Navn af Dogmer. Andre Navne paa vor Disciplin: *Libri sententiarum*; *Summa theologica*; *Loci communes theologici*; *Corpus Doctrinæ*; *Institutio religionis Christianæ*; *theologia positiva s. systematica ac thetica*; *theologia dogmatica* etc.

Den begrebsmæssige Erkjendelse, som Dogmatiken saaledes tilfigter, er ikke i Strid med dens Væsen som Troeslære. Thi Tro og Viden have vi ikke lært at kjende som Principer, der ere saaledes uensartede, at de udelukke hinanden. Vi have lært Troen at kjende ikke alene som en Function, der forudsætter en vis Viden (*intellectus præcedit fidem*), og som tilstræber en vis Viden (*fides præcedit intellectum, fides intellectum quærens*), men tillige som en Function, der i sig potentielt indeholder et Moment af Viden, altsaa af Erkjendelse, fordi den er en Function af vort samlede Jeg. Den begrebsmæssigt videnskabelige Befindelse paa sit eget Indhold, som Kirkens og den Enkeltes Bevidsthed anstiller i Dogmatiken, svarer derfor til denne Bevidstheds eget Væsen just som Troesbevidsthed. Den knytter sig til Troesbevidsthedens Trang til Erkjendelse, som er tilstede hos enhver, om det end maa siges, at Trangen hos de Forskjellige er tilstede i højst forskjellig Grad, og at ikke alle behøve de videnskabelige Former for sin Erkjendelse.

At den dogmatisk begrebsmæssige Erkjendelse hviler paa visse Erfaringsindtryk, som kun kunne modtages i Tro, ophæver lige saa lidt dens videnskabelige Character, som nogen anden Videnskab taber sin Character som saadan ved at bygge paa et empirisk Grundlag af umiddelbar Erfaring. Ingen Videnskab kan ganske undvære et saadant Grundlag. Ingen Videnskab kan gaa fuldkommen forudsætningsløst tilværts. Hvor den pretenderede at gjøre det, viste det sig tilsidst, at den formentlige Uafhængighed af alle umiddelbare Forudsætninger beroede paa en Skuffelse. Videnskaben kan lige saa lidt undvære Troen, som Kirkens Tro kan undvære Videnskaben.

Kirken kan ikke undvære sin videnskabeligt begrebsmæssige Erkjendelse uden at opgive sin egen Udvikling og et væsentligt Værn mod Bildfarelsen. Efr. Eph. 4, 11; Tit. 1, 9; 1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 24; 2, 15. Men en Erkjendelse ud over Troen, en „Gnosis“, som fuldkommen ophæver den, kjender Kirken og den hellige Skrift ikke. Og lige saa lidt som Kirken kan undvære sin Erkjendelsesudvikling, ligesaa lidt kan den undvære den begrebsmæssige Form for Erkjendelsen, som gives i Dogmatiken. Al Erkjendelse søger med indre Nødvendighed at objectivere sit Indhold i visse Former. Dogmatiken er et Udslag af den samme Trang til Bevidsthedslivets Selvobjectivering, som giver sig tilkjende i den kirkelige Bekjendelse. Kun at Bekjendelsen har en mere positiv Character og er en ligesrem Reflex af den kristelige Fælleserkjendelse. Gav den kristelige Bevidsthed sig aldeles intet Udtryk i Fælles-Bekjendelse, da var dette et sikkert Bevis for, at den

ikke eksisterede som Fællesbevidsthed 3: som kirkelig Bevidsthed. Og var der i Kirken aldeles intet begrebsmæssigt Udtryk for kristelig Erkjendelse, da var det Bevis for, at der i Kirken ikke fandtes nogen begrebsmæssig Sandhedserkjendelse. Overalt er det saa, at Tanken i Virkeligheden først bliver fuldbaaren i Ordet 3: som formuleret Tanke, og ethvert Begreb vinder først sin sande Eksistens som saadant ved at objectiveres og formuleres i et adæquat begrebsmæssigt Udtryk. Loquere, ut videam te. Dogmatiken bliver saaledes det nødvendige Udtryk eller meget mere en nødvendig Betingelse for det kristeligt kirkelige Livs Udfoldelse som virkelig Erkjendelsesliv.

Dogmatiken er en Del af den systematiske Theologi, som omfatter Dogmatik, Læren om Troens Væsen og Indhold, og Ethik, Læren om Troens Udfoldelse i et fedeligt Liv. Andre behandle Læren om Troens Væsen som en egen systematisk Disciplin (Gisle Johnson: „Bistif“, Franc: „System der christlichen Gewissheit“) til Forskjel fra Dogmatiken som Læren om Troens Indhold (Johnson: „Troens væsentlige Sandhedsindhold“, Franc: „System der christlichen Wahrheit“). Dørner derimod behandler Læren om Troens Væsen under Navn af „Bisteologi“ i det dogmatiske System som Indledning.

Den systematiske Fremstilling kræver først og fremst et materiale Princip, af hvilket Gjenstanden i sin Helhed kan genetisk udvikles. Den lutherste Reformations materiale Princip have vi lært at kjende i Sætningen om Menneskets Retfærdiggjørelse ved Troen. Som Princip for det dogmatiske Systems Construction er imidlertid

denne Sætning i Almindelighed ikke bleven brugt af de lutherste Dogmatikere. Dogmatikens materiale Princip maa nemlig indeholde en central Sandhed 3: en saadan, som potentielt indeholder det hele Christendomsbegreb, saaledes at de enkelte Bestemmelser enten analytisk kunne udvikles fra dette Midtpunkt, eller saaledes at de syntetisk kunne mødes og samles deri. Dertil er Sætningen om Troesretfærdigheden i sin umiddelbare Form ikke egnet. Den er vistnok et Udtryk for den christelige Frelsesbevidsthed. Men umiddelbart betegner den dog Frelsen kun fra dens ene Side som objectiv Forløsning, Retfærdiggjørelse, medens Frelsen ogsaa har en anden Side som subjectiv Forløsning eller nyt Liv i Gud¹).

Trangen til et virkelig frugtbart organisk Realprincip

¹) Nu er det vistnok saa, at det Subjective ikke lader sig adskille fra det Objective. Den objective Forløsning, der er det ligefremme Resultat af Guds Retfærdiggjørelses-Dom over den Enkelte, har til sin Consequens en subjectiv Forløsning, et nyt Retfærdigheds-Liv i den Enkeltes Hjerte. Vil man altsaa tage denne subjective Consequens med, da kunde det siges, at Sætningen indeholder begge Sider. Til samme Resultat vilde vi komme ved den Betragtning, vi i en anden Forbindelse have gjort gjældende, nemlig at den samme Tro, som er den subjective Betingelse for Retfærdiggjørelsens Annammelse, tillige indeholder en Potens af ny Livs-Activitet, vis operativa. Men det er dog kun som organon receptivum, som vis receptiva, at Troen efter lutherst Være i det her omhandlede Punkt, i Retfærdiggjørelsen, kommer i Betragtning. Den anden Side kan ogsaa her kun medtages som Consequens. Sætningen i dens Helhed have vi kunnet anføre som et practisk Vidnesbyrd om, at den lutherste Reformation søger et Standpunkt i Sandhedens Midte. Men i dens umiddelbare Form have Dogmatikerne i Almindelighed ikke benyttet den som dogmatisk videnskabeligt Princip.

bliver ogsaa lidet følelig, saa længe som Dogmatikens organiske Character kun lidet bliver erkjendt. Den af Scholastikens Aand beherskede Theologi lider af kjendelige Brøst i denne Henseende. Den scholastiske Dogmatik er væsentlig en efter mekanisk formalistiske Principer ordnet Sammenstilling af Loci, om hvilke man mener, at de hver for sig have fundet sin uforanderligt gyldige Form. Ogsaa saaledes har Dogmatiken været Kirkens Smykke. En Samling af ædle Perler trukne paa en Snor er et skjønt Smykke. Men anderledes stiller Sagen sig, naar det erkjendes, at Dogmatiken som levende Udtryk for Kirkens organiske Liv maa have, ikke en mekanisk, men en organisk Character. Enhver Organisme maa beherskes af et enkelt Livsprincip. Og da den efter sit Væsen ikke taaler de mekanisk crystalliserede, ubevægelige Former, maa disse gennemgaa en Proces, hvorved de blive bevægelige og alle tilsammen gennemtrængelige for Organismens fælles Liv. Det er dette paa en Gang opløsende og paany forenende Arbejde, den nyere Tids Videnskab søger at fuldbyrde under Behandlingen af det Lærebegreb, den har faaet i Arv. Og det er til denne Op-gave, den har Brug for et livsfyldigt Princip

Man har, efter at Trangen til et virksomt dogmatisk Realprincip i den nyere Tid blev bevidst, søgt et Princip for Lærebegrebets Construction, som i sin umiddelbare, omfangsrigere Form gav Plads for den hele Sandhed, som altsaa i mere directe Betydning kunde betegnes som centralt Princip. Her frembyder sig da selve Begrebet om Christendom som Livssamfund med Gud for-

medelst Jesum Christum. Indenfor dette har den lutheriske Dogmatik fuld Anledning til ogsaa at lade Re-formationsverkets materiale Princip komme til fuld Gyl-dighed. Det synes jo ogsaa i sig selv naturligt nok, at Dogmatiken ikke bindes til et Princip, som søger sin Be-rettigelse og sin Nødvendighed i den historiske Situa-tion, hvorunder det fremkom, nemlig som Modsatning til den romerske Lære om Retfærdiggjørelsen. Thi vistnok eksisterer denne Modsatning den Dag idag. Men det er dog en confessionel Modsatning indenfor Kirke og Christendom, medens den Modsatning, den christelige Dogmatik i sin Helhed synes at maatte stille sig i For-hold til, bør være det, der ikke er Christendom. Prin-cipet bør altsaa helst betegne Christendommens Væsen til Forstjæl fra det, der ikke er Christendom, men ikke en væ-sentlig Side ved Christendommen til Forstjæl fra en mer eller mindre dybtgaaende Mistydning. — Denne Bestem-melse af Principet har ogsaa sin apologetiske Interesse. Vistnok er det nemlig Sandhed, at Dogmatiken ikke er Apologetik. Men jo mere dens Gjenstand som Livs-sam-fund med Gud ved Christum sees i klar Modsatning til det naturlige Menneskes religiøse Eksistens, desto mere ville vi ogsaa sættes istand til at gennemføre det store Syn paa Christendom i dens Enhed med det, der er den umiddelbare religiøse Aands sande Trang. At den christelige Dogmatik faar denne umiddelbare apo-logetiske Stilling er ikke i Modsigelse med dens positive Væsen. Thi dette er Et med Christendommens egen

Stilling, saadan som den umiddelbart anbefaler sig selv for alle Menneskers Samvittighed.

Begrebet om Christendom bliver saaledes ikke blot den Basis, hvorpaa Systemet hviler, men i mere organisk Betydning det Princip, hvorefter alt centraliserer sig.

Det vilde imidlertid være en Misforstaaelse af det dogmatiske Principets Betydning som saadant, dersom man stillede den Fordring, at naar Principet og intet andet var kjendt, da skulde det hele System deraf lade sig deducere kun ved Hjælp af formal Logik. Dogmatik er ikke Filosofi. Den dogmatiske Deduction lader sig ikke iværksætte, uden at Dogmatikeren staar i stadig Rapport med de objective Kilder, ud af hvilke han ved Induction har modtaget sit Princip.

For de Sætninger, Dogmatiken udvikler af sit materiale Princip, skal den føre Bevis. Dogmatiken henholder sig i denne Henseende nærmest til den Instans, hvori den kristelige Bevidsthed har den umiddelbare Kilde for sit Troesindhold, der som saadan tillige er dens nærmeste Norm, nemlig den kirkelige Bekjendelse, Symbolet. Læresætningens Overensstemmelse med dette tjener især da til Støtte for Overbevisningen om dens Sandhed, naar det viser sig, at den virkelig udtrykker, hvad der altid er bleven troet af hele Guds Kirke: »quod semper, quod ubique, quod ab omnibus« — de økumeniske Symboler. Men som confessionel maa Dogmatiken tillige henholde sig til sin Kirkes Særsymboler. Symbolbeviset er overhoved nødvendigt som Vidnesbyrd om, at Dogmatikeren med sine Ideer ikke

stiller sig udenfor Kirken, som Guds eneste Frelsesinstitution paa Jorden og dermed tillige udenfor Christendommen.

Tilstræffeligt er dette Bevis imidlertid ikke, fordi den herved anvendte Norm ikke er højeste Instans. Der er en Mulighed for, at Kirken tager fejl, i alle Fald i Punkter, som ikke ere afgjørende for Salighedsagen. Og er det end saa, at der paa Forhaand er større Sandshylighed for, at den Enkelte tager fejl og har Uretten paa sin Side i Tilfælde af en Conflict med Kirken, end at denne skulde tage fejl og have Uret over for den Enkelte, saa maa der dog tages Hensyn til denne Mulighed. Dette sker, idet Dogmatiken søger at eftervise sine Lærdommes Overensstemmende med den højeste Norm, den hellige Skrift. Ogsaa det romerske System søger at legitimere sig ved at vise sin Overensstemmelse med den hellige Skrift. Men da Systemet i Bekjendelsen tror at have en selvstændig, ufejlbar Norm, er der heller intet i Vejen for, at man kan blive staaende ved Symbolbeviset. Det sikreste Bevis faar Dogmet da, naar det viser sig i Overensstemmelse med den hellige Skrifts ipsissima verba, dens egen udtrykkelige Ordlyd. Herved maa dog iagttages, at denne Ordlyd for at blive bevisende maa vise sig at være fremgaaet af den samme Tankegang hos vedkommende bibelske Forfatter som den, der ligger til Grund for Dogmatikens Resultat. Ellers bliver den formale Overensstemmelse kun en udvortes, mer eller mindre tilfældig Lighed i Udtrykket. Det er dog kun den reformerte Kirke, der altid kræver directe Skriftbevis. Den lutheriske erkjender

ogsaa Gyldigheden af et indirecte Skriftbevis, fornemmelig da, naar en Læresætnings Nødvendighed kan eftervises, idet den enten fremstiller sig som en ligefrem uafviselig Følge af Skriftens udtrykkelige Lære eller som nødvendig indeholdt i den christelige Tænkning, per analogiam fidei; men den godkjender det kirkeligt Overleverede ogsaa da, naar det kun ikke strider mod Skriften: »In doctrinam nihil esse receptum contra scripturam.« Conf. Aug. Epilog. 5. Om Skriftbeviset i Almindelighed gjælder, at dets Værdi beror paa en organisk og historisk Betragtning af den hellige Skrift. Den første Fordring er navnlig gjort gjældende af Schleiermacher (Glaubensl. § 27, 3), som forlanger, at Skriftbeviset skal være noget andet og mer end en mekanisk Opstilling af dicta probantia, uden Hensyn til den Sammenhæng, hvori de forekomme. Et enkelt Sted, som klarligen er fremgaaet af den samme Tankegang som den, der bærer vedkommende Dogme, beviser mer end en Række vilkaarligt valgte Bibelsteder. Den anden Fordring, Hensynet til det Historiske, til Skriften som Resultat af en fremadskridende Aabenbaringshistorie, er i vor Tid særlig fremhævet af v. Hofmann, hvis „Schriftbeweis“ just hviler paa denne Tanke. Den gammellutheriske Theologi havde ikke Dje herfor, men var tilhøjelig til at anse Skristaabenbaringen lige saa perfect paa første som paa sidste Blad. Har Aabenbaringen en fremadskridende Historie, da kan f. Ex. et gammeltestamentligt og et nytestamentligt Bevissted ikke stilles ganske i samme Linje.

At bevise for det uigjensfødte Mennekses naturlige,

for Guds Ord fremmede Fornuft er ikke Dogmatikens Opgave. Den henvender sig til Christne, for hvem Guds Ord i den hellige Skrift er Sandheden. Den, for hvem dette Ord endnu ikke er Sandheden, trænger et andet Bevis, Aandens Vidnesbyrd for Aabenbaringen.

Den systematiske Behandling kræver endelig en bestemt videnskabelig Methode.

2.

Spørgsmaalet om den christelige Dogmatiks Methode er ikke et Spørgsmaal om, hvorvidt eller i hvilken Udstrækning den Enkeltes subjective Troesbevidsthed, Kirkelæren og den hellige Skrift skulle komme til orde i Systemet. Er det Dogmatikens Begreb at være systematisk Fremstilling af Kirkens Bevidsthed om sin Tro og dens Indhold i Overensstemmelse med den hellige Skrift, reflecteret gjennem den Enkeltes Bevidsthed, da er det hermed givet, at baade Enkeltbevidstheden, den kirkelige Fællesbevidsthed og den hellige Skrift maa komme til orde i Dogmatiken. Spørgsmaalet er kun: Hvilken af disse Instanser er det naturlige Udgangspunkt for Fremstillingen? Her ere to Veje mulige. Man kan tage sit Udgangspunkt i en af de objective Kilder, begynde altsaa med at anføre enten Kirkelæren eller Skriftlæren i dens umiddelbart foreliggende Form, hvorefter da den reflecterende Bevidsthed anstiller sine Betragtninger over dette Stof. Eller den reflecterende Bevidsthed kan begynde med at fremstille Lærebegrebet i den Form, som det subjectivt har antaget for den, saaledes altsaa, som

den selv ejer det, og derefter søge at paavise denne Fremstillings Overensstemmelse med Kirke og Skrift.

Vi ville først betragte den Methode, som lægger den objective, formulerede Kirkelære til Grund. For denne Methode taler ligesom den Omstændighed, at Theologiens og jaaledes ogsaa specielt Dogmatikens højere Subject jo ikke er den Enkelte, men Kirken; ligesaa, at dens Object ikke egentlig er Enkeltebevidsthedens, men den christelige Fællesbevidstheds altsaa den kirkelige Bevidstheds Indhold. Det er ikke den christelige Sandhed som Privat-ejendom, men som kirkeligt Fællesej, Dogmatiken beskæftiger sig med. I sin Bekjendelse har Kirken givet det officielle Udtryk for sin christelige Sandhedserkjendelse. Saa kan da Kirkelæren i den officielle Bekjendelses Form gøres til Udgangspunkt eller Kilde for en Dogmatik, der da helst bør kaldes kirkelig Dogmatik, et Udtryk, som vi ogsaa i Overensstemmelse med vor Erkjendelse af Dogmatikens Subject og Object have kunnet tilegne os: Fuldt christelig bliver Dogmatiken kun som kirkelig Dogmatik. Dette lader sig ikke negte uden Mistjendelse paa den ene Side af Dogmatikens og paa den anden Side af Kirkens Væsen og Betydning. — Navnlig for den romerske Bevidsthed er denne Methode fuldt acceptabel. Det Christelige har jo nemlig her i den kirkelige Bekjendelse et for alle Tider uforanderlig gyldigt, ja ufejlbart Udtryk. Den er ogsaa benyttet af evangeliske Theologer med dyb Pietet for Kirkens officielle Bekjendelse. Methoden er overhoved tilsatende for den kirkelige Objectivisme, saa længe som Kirkelæren lægges til Grund som Systemets

faste Basis. Men den kan benyttes som Udgangspunkt ogsaa paa en anden Maade, nemlig saaledes, at Kirkelæren først fremstilles i sin Objectivitet for derefter at gøres til Gjenstand for subjectiv Kritik.

For at vinde et usejlbart objectivt Udgangspunkt have andre evangeliske Theologer valgt at gaa ud fra Skriftlæren og lægge den til Grund. Den hellige Skrift er jo paa en Gang al Troeserkjendelses dybeste Kilde, dens Grundkilde, og dens højeste Norm. Tilfids bliver jo den hele Opgave at lægge Sandheden frem saadan, som vi have den fra den hellige Skrift. — For den reformerte Bevidsthed med dens snevert begrænsede Strittprincip og navnlig ogsaa med dens sterkt fremtrædende Underkjendelse af den kirkelige Bekjendelses normative Betydning er det naturligt at benytte denne Methode, ligesom den ogsaa er bleven benyttet af lutherske Theologer; den er især acceptabel for dem, for hvem Kirke og Bekjendelse have lidet at sige. Ligesom den førstnævnte Methode tiltaler den christelige Objectivisme, saaledes tiltaler denne overhoved den christelige Subjectivisme. Thi vistnok er ogsaa her Udgangspunktet et objectivt, den hellige Skrift; men Subjectiviteten har friere Hænder over for den end over for en Bekjendelse, der udtrykker en bestemt Forstaaelse af den hellige Skrift.

Det maa erkjendes, at begge de nævnte Metoder have sit Moment af Sandhed. For at være fuldt christelig maa Dogmatiken baade have Kirkelighedens og Biblicitetens Præg. Der spørges derfor, om det er vel gjort, naar Dogmatiken vælger mellem disse Alternati-

ver? Om de ikke snarere bør være forenede? Efter vore Forudsætninger kan der ikke være Tvivl om, at de bør forenes. Men der spørges da, hvorledes de forenes paa en Maade, som stemmer med Gjenstandens organiske Væsen som levende Enhed? Den førstnævnte Methode vil vistnok ikke ensidigen være Kirkelære, men gjøre Bibliciteten Fyldest ved at anbringe det tilsvarende Bibelstof efter Fremstillingen af Kirkelæren til Bevis eller til Kritik. Den anden Methode vil paa sin Side heller ikke ensidigen være Bibellære, men fyldestgjøre Kirkelighedens Fordringer ved at sammenholde Bibellæren med Symbolerne. Vi tro dog ikke, at Hensynet til Biblicitet og Kirkelighed ved nogen af disse Metoder anbringes paa en i Sandhed organisk Maade. Et Blik paa Gjennemførelsen vil ogsaa vise os, at disse Hensyn heller ikke faa sin sande Burdering ad denne Vej.

Lægges den confessionsnelle Kirkelære til Grund, da bliver Dogmatiken enten en apologetisk Disciplin eller en kritisk. Den første Opfatning ligger til Grund for Scholastiken, der i begge sine Former, baade som middelalderlig og som lutherisk Scholastik fatter det som sin Opgave at give en systematisk Fremstilling af den overleverede Kirkelære, hvilken man tillidsfuldt har accepteret som utvivlsom Sandhed, og i Forhold til hvilken Dogmatikerens Opgave væsentlig kun bliver den at levere dels philosophisk dels bibelsk Bevis for dens Gyldighed. En træffende Fremstilling af den ældre Scholastiks Betragtning finde vi allerede hos Anselm: Om det er Sandhed, hvad den katholske Kirke tror med Hjertet og

bekjender med Munden, derom skal en Christen aldrig være i Uvisshed, men idet han uden al Tvivl holder fast derpaa, elsker denne Tro og lever derefter, skal han i Ydmyghed forsøge efter Sandhedens Grunde. Kan han bringe det til Indsigt deri, saa skal han takke Gud. Kan han det ikke, saa skal han ikke gaa angrebsvis tilværks, men bøje sit Hoved og tilbede. Thi før vil den menneftelige Visdom løbe sig selv omkuld mod denne Klippe, end den vil løbe denne Klippe omkuld. — Bistnen bliver der theoretisk den Forskjel mellem den ældre og den nyere Scholastik, at den nyere ikke som den ældre principielt gaar ud fra Forudsætningen om Kirkelærens Ufejlbarhed. Men practisk talt tager dog ogsaa den for lidet Hensyn til Muligheden af Fejl. Den kirkeligt apologetiske Dogmatik er for lidet fritisk og hviler paa en theoretisk eller practisk Overvurdering af Symbolet. Paa samme Tid undervurderes den hellige Skrift. Dens Betydning reduceres til at være et Bevismiddel for et paa Forhaand fastslaaet System. Regnestykket er færdigt og rigtigt. Det gjælder kun at bevise Rigtigheden. Og til dette Bevis har Scholastiken Brug for Profheter og Apostle omtrent paa samme Maade, som den har Brug paa den ene Side for Platon og Aristoteles og paa den anden Side den hellige Augustin og den hellige Thomas. — Over for Scholastikens dogmatiske Methode staar Kritikens. Ogsaa her lægges Kirkelæren til Grund, men kun for at gøres til Gjenstand for speculativ, historisk eller bibelsk Kritik. Men ved at stilles saaledes hen in suspenso kommer Kirkelæren ikke til sin Ret. Den christelige Bevidsthed, som

factist er født ud af den og kun kunde fødes ud af den, fornægter ved denne Methode sin egen Genesis, underkjen-der i det mindste paa denne Maade den blivende Aucto-ritet, som Kirkelæren maa have over for den Enkelte, hvis Kirken skal holde sammen i Enhed og ikke spredes i Ato-mer, et Resultat, der tør betegnes som sikkert, dersom Criticismens Aand bliver den raadende. Var den schola-stiske Methode for lidet kritisk, saa er denne for meget. Tillægger Scholastiken Symbolet paa Forhaand for me-gen Auctoritet, saa tillægger Criticismen det for liden Auctoritet¹⁾.

Ved den anden Methode, hvorefter Skriftlæren skal lægges til Grund, spørges først og fremst: Hvad er Skriftlære? I sin umiddelbare Form kan den hellige Skrift ikke lægges til Grund for en systematisk Fremstilling. Den er intet System. Den er baade i sin Terminologi og i hele sit Anlæg formet efter ganske an-dre Hensyn end de, der udkræves ved en begrebsmæssig-systematisk Fremstilling. Og den indeholder en stor Mængde Stof, som ligger udenfor den systematiske Theo-logies specielle Omraad. Der maa altsaa gøres et Ud-valg af Stof for Systematikens Behov, og dette Udvalg

¹⁾ Vi benegte hermed selvfølgelig ikke den almene Videnskabs Beret-tigelse til at underkaste det kirkelige Værebegreb Kritik. Men vi benegte, at den Disciplin, der resulterer af en Kritik, som tager Standpunkt i fuldkommen Uafhængighed af Kirken, med Rette kan faa Navn af Dogmatik. Den Straus'ske saa-kaldte „Glaubenslehre“ eller Dogmatik f. Ex. er efter vor Op-fatning af Dogmatikens Begreb og Opgave ikke Dogmatik, og det hverken i christelig eller kirkelig Betydning.

maa gives en Form, hvorved det bliver brugbart for den systematiske Fremstilling. Det saaledes fremkomne Resultat skal da som objectiv „Skriftlære“ lægges til Grund for den videre systematiske Behandling. Denne Objectivitet er imidlertid illusorisk, fordi allerede Stofudvalget og dernæst tillige Begrebernes Combination og Indholdets Formulering bliver afhængig af Fremstillerens subjective Skjøn. Stiller man i sidstnævnte Henseende den Fordring, at Dogmatiken helt skal indrette sin Terminologi efter Skriftens, da vilde Resultatet ikke blive Dogmatik, men bibelsk Theologi, en Disciplin, som, fordi dens Fremstilling ikke er den systematisk begrebsmæssige, ingenlunde kan træde i Stedet for Dogmatiken, om den end i og for sig turde have sin Berettigelse. Tilbøjeligheden til at sætte den saakaldte bibelske Theologi i Dogmatikens Sted peger tilbage til en uirkelig Individualisme, som mangler Syn for Betydningen af det Bidrag til christelig Erkjendelse, som nødvendigen maa hentes fra det kirkeligt Overleverede af enhver, der ikke vil udsætte sig for at falde ud af Samfundet med Kirken og isoleres fra dens continuerlige Liv, en Isolation, som i sin Fuldbendelse vilde føre til Isolation fra Herren, fordi vi kun have hans Liv i og med hans Kirke, der er hans levende Legeme. Naar Individualismen med sin formentligt ganske selvstændige, af Kirken uafhængige Christendomsopfatning i Virkeligheden ikke ganske taber Sammenhængen med Herrens Liv i hans Kirke, da er det, fordi den i Regelen er langt mere behersket af Kirkens Fællesbevidsthed, end den selv ved af. Den formentlige Uaf-

hængighed, er for en stor Del illusorisk. — Men Dogmatiken bør ikke søge sit Udgangspunkt i en Illusion. Er det factisk saa, at vi ikke vilde kunne lægge den umiddelbare Striftlære til Grund med berettiget Fordring paa fuld Objectivitet, selv om vi overalt citerede den hellige Strift *ipsissimis verbis*, fordi allerede Udvalget af Striftsnit og deres systematiske Combination maa blive afhængig af subjectivt Skjøn, afhængig i sidste Instans af en Striftopfatning, som vi allerede paa Forhaand medbringe, da bliver det naturligere, man kunde være tilbøjelig til at sige ærligere, at man opgiver Fordringen om Udgangspunktets absolute bibelske Objectivitet.

Begge de omtalte Hovedmetoder lide af en fælles Mislighed. De kunne efter sit Væsen ikke anbringe det forenede Hensyn paa den ene Side til Gjenstandens Biblicitet, paa den anden Side til dens Kirkelighed paa en i Sandhed organisk Maade. Dette har sin Grund deri, at de ikke anbringe det i selve det livsfyldige og frugtbare Udgangspunkt. Selv om den „kirkelige“ Methode ikke stiller sig udenfor ethvert Hensyn til Bibelen, og omvendt: om den „bibelske“ Methode i Fremstillingens Løb ogsaa tager et vist Hensyn til Kirkelæren, saa bliver Anbringelsen paa den ene Side af det Bibelske og paa den anden Side af det Kirkelige herved snarere en mekanisk end en organisk.

Men hvor finde vi da det levende Punkt, hvor begge de fornødne Momenter factisk ere tilstede som indholdsrig og frugtbar Potens? Hvor finder altsaa den dogmatiske

Fremstilling sit organisk ene Udgangspunkt? Det er faktisk forhaanden i den christelige Enkeltbevidsthed som et Product af to Factorer: kirkelig Erkjendelse og hellig Skrift. Heri have vi følgerig et Udgangspunkt baade for Betragtningen af Dogmets kirkelige og dets bibelske Character. Udgangspunktet bliver da en positiv Christendomsopfatning, som ikke giver sig ud for andet, end den er: en subjectiv Erkjendelse. Men Dogmatikeren vil have den Opgave at eftervise dens objective Kilder, dens objective Formidling gennem Kirken og i højeste Forstand gennem den hellige Skrift. Den er vistnok subjectiv denne Erkjendelse. Men den faar objectiv Gyldighed i samme Grad, som det lykkes Dogmatikeren at hævde den som subjectiv Reflex af objectiv Aabenbaring.

Vi have for, under Fremstillingen af Religionens Væsen betegnet det som en Ensidighed hos Schleiermacher, at han altfor udelukkende betragter Religionen som en Følelsens Sag. Trods denne sin Ensidighed er dog Schleiermachers Christendomsopfatning bleven saare betydningsfuld for Dogmatikens Behandling i senere Tider, idet han i denne umiddelbare Følelsens Religiositet ser en levende Kjendsgjerning og kræver, at man i Dogmatiken skal gaa ud fra, hvad den religiøse Bevidsthed ejer som en saadan levende Kjendsgjerning. Derved er han bleven Banebryder for den Methode i Dogmatiken, der gaar ud fra den christelige Bevidsthed.

For at bevare sin Gyldighed maa denne „Bevidsthedstheologi“ aldrig emancipere sig fra sine Kilder. Taber

den det Sammenhæng og det Correctiv, den altid maa have i det Bibelske og det Kirkelige, da bliver den uberegtiget og forkastelig. Da det her egentlig ikke gjælder at vælge mellem forskjellige Factorer, men kun at erkjende, hvad der naturligen bør være det nærmeste Udgangspunkt, bliver enhver dogmatisk Fremstilling forfejlet, der enten ganske eller dog væsentlig emanciperer sig fra nogen af de Factorer, hvoraft den sande kristelige Bevidsthed altid er et Product. Schleiermachers egen „Troeslære“ er navnlig, trods Fremstillingens formale, methodiske Fortrin, et Exempel paa en Dogmatik, der efter sit Indhold hverken kan siges at være i Sandhed bibelsk eller i Sandhed kirkelig. Denne Dogmatik savner levende Sammenhæng med Kirkens Vidnesbyrd og kun altfor meget tillige med Skriftaaabenbaringen. Og dersom det kommer dertil, at Dogmatiken hverken har sin dybeste Rod i den hellige Skrift eller nogen organisk Sammenhæng med Kirkens continueringe Bevidsthedsliv, da har den intet objectivt Correctiv, der kan give dens Indhold mere Værd, end det har som Spejlbillede af det, der rører sig i den Dogmatiserendes individuelle Enkeltbevidsthed. Den giver da intet Almengyldigt og forfejler sin Opgave at være Enkeltbevidsthedens Reflex af Kirketroen i Guds Ords Lys. Overhoved: At den Methode, som tager sit Udgangspunkt i den kristelige Bevidsthed, har sin Fare, og at Faren særlig ligger i Retning af Subjectivisme, dette lader sig ikke negte. Men det er ogsaa unegteligt, at Dogmatiken vilde mangle en Factor, som den kirkelige Videnskab behøver for sin fremadskridende Udvikling, dersom den En-

feltes subjective Bevidsthed ikke paa nogen Maade skulde
 komme til orde i Systemet. Sandhedens Felt er ube-
 grændset; den kan sees fra uendelig mange Sider, og Gud
 har i sin Kirke nedlagt en mangfoldig Rigdom af indivi-
 duelle Gaver til Sandhedserkjendelse. Kirken er ikke sær-
 dig med sin Sandhedstilegnelse, og skal den ikke blive
 staaende stille, maa den bruge de Kræfter, som den Enkelte
 stiller til dens Disposition i Ransagelsen af den salig-
 gjørende Sandhed. Men da maa det ogsaa tilstedes den
 Enkelte at fremstille Sandheden i hele dens indre Sam-
 menhæng, saaledes som den, formidlet ved Kirke og Skrift,
 staar for hans indre Blik. Kirken skal benytte sine Lem-
 mers Kræfter, ihukommende Herrens Ord: „Enhver
 Skriftklog, som er oplært til Himmeriges Rige, er ligesom
 en Husbonde, der bærer frem af sit Forraad nye og
 gamle Ting“, Mt. 13, 52. Ved de Enkeltes samvir-
 kende Arbejde skal Kirkens fremadskridende Bevægelse be-
 fordres. Dette vil ske, naar den Enkelte ydmygt stiller
 sig i Kirkens Tjeneste. Taber hans Bevidsthed ikke
 Sammenhængen med sine objective Kilder, da vil han
 heller ikke komme ud over Troens Analogi, og det vil
 vise sig, at „det Nye“ er det Gamle i fortsat Udfoldelse
 og fornyet Klarhed. Frembærer han noget af sit Forraad,
 som er nye Ting i den Forstand, at det er uden paa-
 viselig causal Sammenhæng med Kirkens bekjendelses-
 mæssige Troesbevidsthed, [da skal han ikke lægge Skjul
 paa, at han her ikke taler i Kirkens, men i sit eget Navn.
 Han skal ikke give dette ud for andet, end det er: rent
 subjective Reflegioner. — At Dogmatiken saaledes til en

vis Grad faar en individuel Character er Betingelsen for, at det Begelvirknings-Forhold, som overalt maa finde Sted mellem den Enkelte og Samfundet, ogsaa realiseres paa Kirkens og den kirkelige Videnskabs Felt.

Endnu maa vi nævne, at man har troet at finde et Udgangspunkt for Dogmatiken, idet man, uafhængigt af Kirke og Skrift, har ment at kunne fremstille den fuldtomne Religions, Christendommens, Væsen og Indhold blot ved Hjælp af den umiddelbare religiøse Bevidsthed, der er ethvert Menneſte medfødt. Dette er imidlertid en Umulighed, fordi Christendommen ikke blot indeholder, hvad der er fælles for al religiøs Bevidsthed, eller hvad alle Menneſter vide om Gud og vort Forhold til ham (*articuli mixti*), men den indeholder ogsaa det — og det er just dens Hovedindhold — der ikke vilde være opkommet i noget Menneſtes Hjerter, om ikke Gud havde aabenbaret os det: *articuli puri*. Selve Frelsen i Christo er en Kjendsgjerning af den Art. En Fremstilling af, hvad Menneſtet naturligt og af sig selv ved om Gud og vort Forhold til ham, er ikke Dogmatik, men Religionsphi-losophi, og denne naturlige Gudserkjendelses Historie fremstilles i Religionshistorien, Discipliner, som Dogmatiken med megen Frugt kan og bør benytte som Hjælpevidenskaber, hvor det gjælder at vise paa den ene Side Modſætningsforholdet mellem umiddelbar og aabenbaringsmæssig Bevidsthed, og paa den anden Side Enheden mellem Aabenbaringen og vor umiddelbare religiøse Trang.

3.

Dogmatiken bør som enhver anden videnskabelig Fremstilling disponeres efter sit Stofs Eiendommelighed. Dette vil med andre Ord sige, at den bør disponeres i Overensstemmelse med sit stofflige eller „materiale“ Princip, det i Sandhed centrale Begreb, hvorefter alt samles sig: Begrebet om Christendom som Livsfund med Gud. Er det Christendommens Væsen at være et saadant Samfund, Koinonia, da faar al christelig Dogmatik umiddelbart den Opgave at være religiøs Koinoniologi. Dogmatiken betragter dette Samfund i dets Oprindelse, i dets Ophævelse ved Synden og i dets Gjenoprettelse ved Christum. Denne Inddeling, som i det Væsentlige følges af Thomasius, Philippi, Franck, Dorner og andre, har ikke blot det Fortrin, at den følger Historien, Gudsrigets factiske Virkeliggjørelse; dette historiske Syn bør ikke i og for sig være det Afgjørende for Dispositionen; men den er ogsaa begrebsmæssigt fyldestgørende. Thi alt Samfund med Gud er formidlet ved Frelsesaabenbaringen i Christo, hvilket har til sin Forudsætning et oprindeligt Samfund med Gud og et Fald ud fra dette.

I Stedet for dette omfattende religiøse Synspunkt for Dispositionen gjøre andre Dogmatikere et ensidigt theologisk Synspunkt gjældende og knytte sin Fremstilling til den ældste økumeniske Bekjendelses, Apostolicums, trinitariske Ordning: Læren om Faderen, om Sønnen og om Ånden. Saaledes Marheinecke, Martensen, Kah-

nis. Herved bemærtes først, at Dogmatiken som begrebsmæssigt videnskabelig Fremstilling ikke behøver at bestemme sin Ordning efter Bekjendelsen, hvis Character er en ganske anden: den rent positive; dernæst, at Ordningen for at være fuldt begrebsmæssig bør lade sig beherske af et centralt Begreb, hvilket vi lige saa lidt saa, om vi dertil vælge Gudsbegrebet, som om vi dertil valgte Menneffets Begreb. Det centrale Begreb have vi først i Begrebet om Samfundet mellem begge. Som religiøst Princip maatte dette gælde, selv om det ikke specielt var i Frelses-Samfundet, at Fremstillingen løb ud. Thi al Religion er Samfund med Gud.

Sit indre organiske, dialectiske bevægede Liv vil det dogmatiske System aabenbare i samme Grad, som det paa ethvert Punkt viser sig behersket af dette store, religiøse Synspunkt, Ideen om et personligt Samfundsforhold mellem Gud og Menneffet, der forudsætter en Forskjel mellem dem. I Stedet for at dele Stoffet i Theologi, Anthropologi og Soteriologi, hvorved det falder vanskeligere at fastholde, at Samfundsbegrebet overalt maa erkjendes som Systemets pulserende Liv, ville vi forsøge en Deling, hvor dette bliver mere øjensynligt. Dette kan kun ske paa den Maade, at enhver af Systemets tre Hoveddele løber ud i en Betragtning af *Koinonia* eller Unio paa vedkommende Standpunkt, hvis Forudsætning er Betragtningen af Guds Forhold til Menneffet og Menneffets Forhold til Gud paa samme Standpunkt. Hver af Systemets før nævnte Hoveddele

vil saaledes faa, hvad vi kunde kalde en theologist, en anthropologist og en koinoniologist Afdeling: Om Gud, om Mennesket, om Samfundet. Dette er fra vort Synspunkt den nødvendige Betingelse for overalt at lade Systemets paa en Gang religiøse og dialectiske Character komme til sin Ret.





